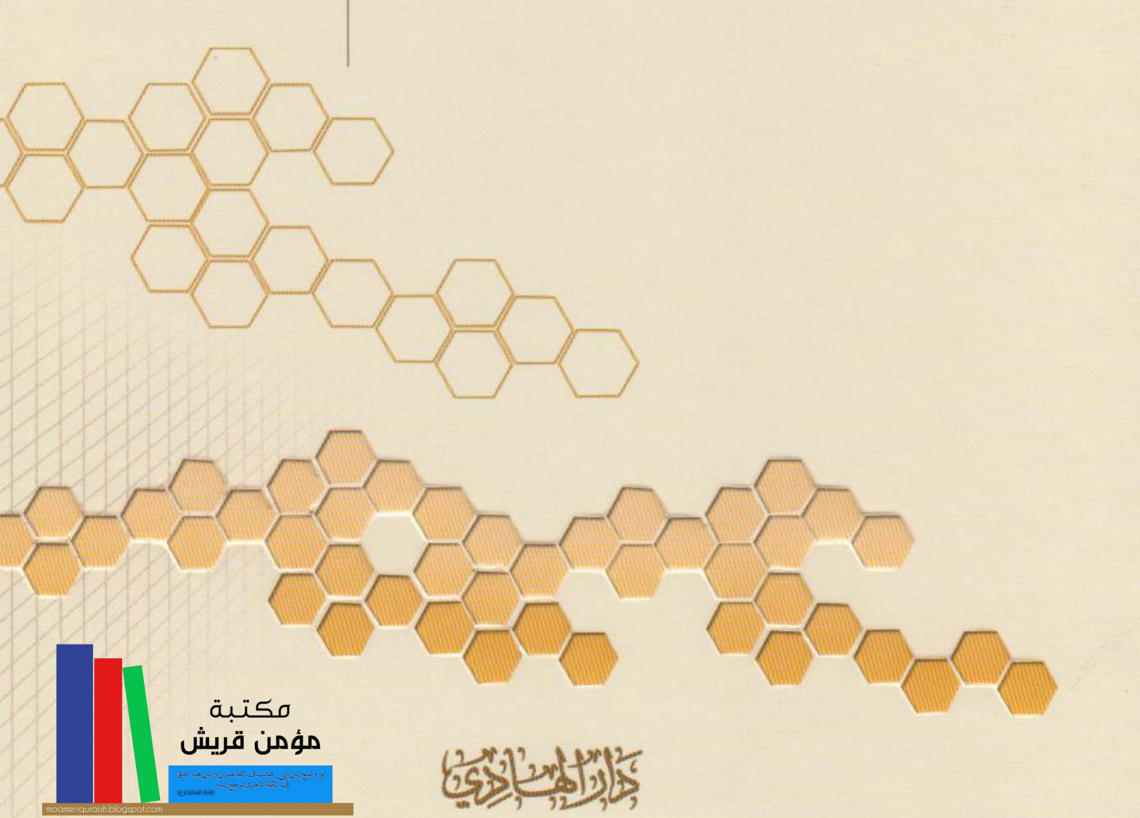
الجزء الأول

القواعد الفلسفية العامة

في الفلسفة الإسلامية

د. غلام حسين الإبراهيمي الديناني
(أستاذ الفلسفة بجامعة طهران)



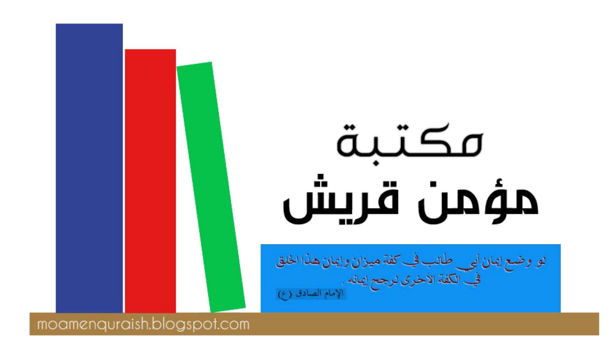
القواعـد الفلسفية العامـة
في الفلسفة الاسلامية

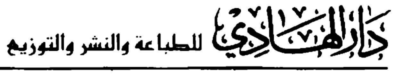
الطبعة الأولى

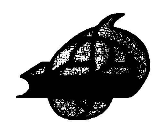
١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧م

دار الهادي

ISBN
9953-484-22-8







هاتف: ٥٥٠٤٨٧/٠١ - ٠٣/٨٩٦٣٢٩ - فاكس: ٥٤١١٩٩ - ص.ب: ٢٥/٢٨٦ غبيري - بيروت - لبنان

Tel.:03/896329 - 01/550487 - Fax: 541199- P. O. Box: 286/25 Ghobeiry - Beirut - Lebanon

E-Mail: daralhadi@daralhadi.com - URL: http: //www. daralhadi.com

القواعد الفلسفية العامة في الفلسفة الاسلامية

تأليف

الدكتور غلام حسين الابراهيمي الديناني

(أستاذ الفلسفة بجامعة طهران)

تعريب

عبد الرحمن العلوي

الجزء الأول



للطباعة والنشر والتوزيع


بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الكلام في معناه ليس سوى شكل من أشكال العلم والمعرفة.لذلك يُعدّ تعيّن العلم من مقام إطلاقه في قالب المفاهيم وتبلور المعرفة في قالب الفكر، بداية الكلام.

حينما يبدأ الكلام مع فجر الفكر، يتضح جوهر الانسان من خلال حقيقة الكلام. ولذلك يعرّف فضلاء أهل الحكمة الانسان بقولهم: «الانسان هو الحيوان الناطق». كما ورد في القرآن الكريم «خلق الانسان علّمه البيان».

الفيلسوف الفرنسي المعروف «ديكارت» شيد نظامه الفكري والفلسفي على القاعدة التالية: «أنا افكر إذن أنا موجود». ولكن بما انّ الفكر خال من أي معنى وعار من اية فائدة إلّا في مرحلة الظهور والحركة، لذلك لا تتضح حقيقته إلّا في مرآة الكلام.

اذن لو اعتبرنا ـ كما يذهب الى ذلك كبار رجال الفكر ـ معنى الناطق فصلاً مميزاً للانسان عن سائر الموجودات، ولو اعتبرنا الكلام معبّراً عن حقيقة جوهر الانسان، فلن نبتعد عن الحقيقة. وعلى هذا الأساس لو شيّدنا نظامنا الفكري والفلسفي على أساس «أتحدث إذن أنا موجود»، فلربما اتضح وجه الحقيقة بشكل أفضل.

وعلى هذا الضوء يُعّد الارتباط ما بين المعرفة والكلام أدق بكثير من الترابط بين المادة والصورة. ويعتقد المحققون من الحكماء المسلمين انّ التآلف بين المادة والصورة في عالم الخارج، تآلف اتحادي، ويقيمون البرهان على ذلك.

ومعنى التآلف او التركيب الاتحادي هو انّ المادة والصورة وإن كانتا حيثيتين تتميز كل منهما عن الاخرى، ولكن لا يوجد اي انفصال بينهما في عالم الخارج، لانّ حيثية المادة ليست سوى مجرد قبول الأثر، بينما تمثل حيثية الصورة عين الفعلية.

وعليه فالمادة الاولى لا تظهر في عالم الخارج لوحدها او مجردة عن صورتها الفعلية. فما هو مصدر للأثر والفعلية في العالم عبارة عن الصور الفعلية المختلفة التي تظهر من منبع الكمال في ميدان الحركة التكاملية التي لا تتوقف، وتزيّن كالأثواب الملونة جسم الهيولى الاولى النحيف. وبهذه الطريقة تجد هيولى المعرفة والعلم فعليتها في لون من الكلام.

اذن على ضوء ما يُطرح في باب وحدة الكلام والفكر، يتبيّن سبب تسمية علم المنطق بالمنطق. فبالرغم من انّ جميع علماء المنطق يعتبرون المعقولات الثانية موضوع علم المنطق، ورغم انّ المعقولات الثانية لا تُستوعب إلّا من قبل عالم الفكر والذهن، لكن المنطق المشتق من مادة النطق أو الناطق، ليس سوى ظهور او فعلية الفكر.

ويستخدم بعض المنطقيين اصطلاح «الميزان» بدلاً من «المنطق»، واصطلاح «علم الميزان» بدلاً من «علم المنطق»، لأنهم يعتبرون قوانين المنطق ميزاناً لقياس صحة و سقم الفكر.

لا شك في انّ استخدام مفردة «الميزان» بدلاً من مفردة «المنطق» ليس غير صحيح، ولكنّ هذه المفردة لا تصل الى عمق المعنى الكامن في مفردة «المنطق». ولذلك تحمل كلمة المنطق في معناها المنطقي عمقاً يمتد الى أعمق الأبعاد الوجودية للانسان.

ولربما يمكن القول بأنّ كلمة «Logos» تعادل في معناها الأُصـلي في اللـغة اليونانية كلمة المنطق بمعناها المنطقي في اللغة العربية. ويدعي بعض المـفكرين الغربيين انه لا يمكن العثور في تاريخ الثقافة البشرية على مفردة باستطاعتها ان تصل الى مستوى كلمة «Logos» من حيث سعة المعنى وعمق المحتوى.

مما يجدر ذكره هو أنّ بعض الفلاسفة الغربيين قد دخلوا الى عالم الفلسفة في القرن العشرين من باطن عالم اللغة. ولذلك انطلق الفيلسوف الاوربي المعروف «فتغنشتاين» لإطلاق إسم «فلسفة اللغة» على فلسفته. كـما دعـا «هـيدغر» ـوهو أعظم فيلسوف ألماني معاصر ـ اللغة بأنها دار الوجود.

لربما يتصور البعض انّ إثارة هذا اللون من المسائل انما هو لون من نسـج الخيال، وأفكار يفصلها عن الحقيقة بون شاسع، بينما لو أنـعم النـظر في مجـال الالتحام ما بين الفكر والكلام، لا تضح انّ هذه الفكرة مثارة حتى على صعيد الاختبارات العلمية.

فبعض المفكرين يعتقدون انّ الاسلوب الجديد في الفيزياء يقوم على ثلاثة أصول هي:

١ـ الاصرار والتأكيد على الانتقال مـن المشـاهدة بـاتخاذ نـظرية مـعينة واختبار هذه النظرية بواسطة تجارب اخرى.

٢ـ ضرورة مراقبة المشاهدة وضبطها بواسطة التجربة.

٣ـ ضرورة خضوع الاختبار للمقاييس والقواعد الرياضية.

ويعتقد غاليلو انّ ما هو قابل للقياس ينبغي أن يقاس وما هو غير قـابل للقياس يجب ان يُجعل منه قابلاً للقياس.

ومن هنا نصل الى النتيجة التالية وهي انّ أدق الاخـتبارات لا يمكـن ان تحظى بالاعتبار إلّا اذا جرت على أُساس القياس الصحيح. كما انّ القياس لا يمكن ان يكتسب الصورة الحقيقية إلّا اذا جرى على أُساس مـقولة الكـم او المقدار.

هذا الكلام معناه أنّ مقولة الكيف او أية مقولة اخرى لا يمكن ان تخضع للاختبار الدقيق بشكل مباشر مالم يتم وضعها تحت مقولة الكم أو المقدار وتطبيق عنوان الكمية عليها.

وبهذه الطريقة تكتسب التجربة ـ اي قاعدة العلوم الرصينة ـ خصوصية رياضية وينفتح باب المحاسبة والاعداد.

والسؤال الذي يُثار ضمن هذا الاتجاه هو: أين تقع مسألة الحساب والعدد في ساحة الواقع أو الفكر؟

يقول «باركلي» الفيلسوف التجريبي الانجليزي انّ الحساب والاعداد امور انتزاعية ونسبية. اي انّ الوحدة الواحدة يمكن ان تُفترض صغيرة او كبيرة. فالمتر الواحد يمكن ان يُحسب متراً واحداً او مائة سنتيمتر. لذلك فالأعداد اشبه بالمفردات والكلمات، بل يمكن اعتبار الرياضيات بشكل عام غطاً لغوياً.

اتحاد الفكر والكلام قد طُرِح لأول مرة في تاريخ الفكر والفلسفة الاسلامية بشكل صريح وبدون أي غموض، في كتب الأشاعرة. وخضعت هذه الفكرة للبحث بشكل مفصل، تحت عنوان «الكلام النفسي». ويمكن ايجاز عقيدة الاشاعرة في الكلام النفسي، في البيت الشعري التالي

إنّ الكلام لفي الفؤاد وإنما جُعل اللسانُ على الفؤاد دليلا

قيل الكثير في معنى الكلمة وأُبديت وجهات نظر كثيرة بحيث اعتبرها البعض مساوقة للوجود المنبسط، والفيض المقدس الرحماني، بل وحتى الفيض الأقدس.

وهناك الكثير من الآيات القرآنية الكريمة والروايات، بل وحتى آيات الكتاب المقدس، التي يمكن الاستناد اليها في إعطاء هذه المعاني.

فورد في بعض أحاديث أئمة أهل البيت عليهم السلام انّ هؤلاء الأئمة عبّروا عن أنفسهم بالكلمات التامات كقولهم: «نحن كلمات الله التامات».

وجاء في القرآن الكريم: ﴿فتلقّى آدم من ربّه كلمات﴾[١]، مما يشير الى ان الكلمة هي الشيء الأول الذي تلقّاه آدم من الله تعالى.

وورد في القرآن الكريم ايضاً ﴿ان الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح بن مريم﴾[٢]، وهي آية تعبّر عن ظهور روح الله في مظهر المسيح، بعنوان «كلمة».

ولا نريد ان نبين معنى «الكلمة» من المنظار التكويني والمستوحى من كلمة «كن» الوجودية. وانما نريد دراسة معنى الكلمة، من حيث علاقتها بفكر الانسان وإدراكه. فالكلمة والادراك، متلاحمان ومترابطان الى درجة بحيث يتعذر دراسة كل منهما بدون الآخر.

مبحث الادراك أو عالم الذهن، من أهم المسائل التي حظيت بالاهتمام منذ القدم. وهناك آراء ووجهات نظر عديدة في هذا المجال. فالبعض سار في طريق الإفراط فحبس عالم الوجود بين أسوار عالم الذهن والادراك. وعُرف هؤلاء بالسوفسطائيين الذين يقف «غورجياس» على رأسهم والذي يعتبر الانسان ميزان كل شيء.

الفيلسوف التجريبي الانجليزي «باركلي»، الذي استوحى بعض أفكاره من فلسفة «لوك» وفلاسفة ريبيين آخرين مثل «مالبرانش» و«وبيربيل»، توصل الى النتيجة التالية وهي: لا وجود للمادة او العالم المادي. كما انّ وجود الأشياء عبارة عن مجرد ادراكها في الذهن.

الاختلاف بين فلسفة باركلي والسوفسطائيين يتمثل في انّ الأخيرين ينكرون عالم الخارج بأي نحو من الانحاء، ولا يعترفون بأية حقيقة عدا الادراك. أما باركلي فإنّه وإنْ أنكر حقيقة المادة او عالم المادة بشكل مستقل ومنفصل عن ادراك الانسان، إلّا انه يعتقد بوجود الروح السرمدية الالهية

---

١ ـ سورة البقرة، الآية ٣٧.

٢ ـ سورة آل عمران، الآية ٤٥.

كمثال أعلى. وعليه يؤمن هذا الفيلسوف بنوعين من الوجود: الأول هو التصورات، والثاني هو الروح أو النفس التي توجِد هذه التصورات.

وثمّة سؤال يطرح نفسه على هذا الصعيد هو: إذا لم يكن العالم المادي موجوداً خارج ذهن الانسان، واذا كان كل شيء عبارة عن تصورات ذهنية فقط، إذن فمن اين تأتي هذه الأشياء التي يدركها الذهن والتي لا دخل له في صنعها وايجادها؟

يجيب باركلي على هذا التساؤل بقوله انّ الله هو الذي يلقي هذه التصورات في الذهن، وهو الذي ينقلها الى الذهن وفق ترتيب أو نظام معيّن نُطلق عليه إسم «القوانين الطبيعية».

اذن جميع أشياء العالم ذات جانبين وجوديين: الأول في علم البارئ تعالى، والثاني في ذهن الانسان. ويطلق باركلي على الأول إسم «المثال الأعلى»، وعلى الثاني إسم «المثال الأدنى».

وهكذا نرى انّ هذا الفيلسوف ينكر العالم المادي خارج الذهن إلّا انه يؤمن ايماناً راسخاً بوجود الله الخارجي والذي يدعوه بالمثال الأعلى.

فريق آخر من المفكرين سار في طريق التفريط، لذلك يقول بأنّ جميع عالم الوجود ليس سوى مادة لا غير، اي انه يقول بإصالة المادة ويقدمها على الذهن، ويرى انّ ما يُدعى بأسماء متنوعة ومتعددة كالذهن، والروح، والفكر، والشعور، ليس سوى فعالية المادة.

الفكر محصلة الدماغ، والدماغ عضو مادي. المادة موجودة بدون فكر، ولكن من المتعذر ان يوجد فكر بدون مادة. وعليه فالمادة هي الحقيقة العينية الوحيدة. والمادة مقولة فلسفية تُخبر عن الواقع العيني. والواقع العيني لا يُفهم سوى عن طريق الحواس.

خلاصة التبرير المادي للادراك على أساس الرؤية المادية الرسمية هي ان نعتبر الادراك خصوصية دماغية، والدماغ تركيباً مادياً دقيقاً لا نظير له،

فنعطي من خلال ذلك للادراك صفة مادية صرفة. ولابد في مثل هذه الحال ان نعتبر الادراك ردة فعل فيزيوكيمياوية يبديها جهاز الانسان العصبي تجاه عوامل المحيط والبيئة الفيزيوكيمياوية.

حينما اطرح هذه الفكرة كمقدمة لهذا الكتاب لا اريد ان ابحث موضوع الادراك وهل هو مادي ام مجرد، لأنّ هذا الموضوع من امهات المباحث الخاصة بالفكر الانساني والتي لابد من بحثها بدقة وعمق في موضعها المناسب. ولكننا وعلى أساس المنطق المادي وبصرف النظر عما يذهب اليه الحكماء الالهيون في هذا المضمار، نواجه تضاداً مادياً أساسياً. فإذا كان الادراك نتاجاً لبعض العوامل المحيطية الفيزيوكيمياوية، فسيكون الادراك نتاجاً متبادلاً. فمثلما تؤثر البيئة الخارجية في ظهوره، تؤثر البيئة الداخلية في ظهوره أيضاً. وفي مثل هذه الحال لانستطيع ان نقول بأنّ الصورة الحاصلة صورة عينية تماماً او غير ذهنية مطلقاً.

وعادة وما يُجاب على هذا الإشكال بالشكل التالي: بما أنّ دماغ الانسان والبيئة الخارجية كليهما مادي ونوع واحد، فمن الطبيعي ان لا تنطبق صور الادراك مع اصلها. غير انّ هذه الاجابة تخلق منذ البداية مشكلة غير قابلة للحل.

المشكلة هي انه مع افتراض الثبوت الكامل للطبيعة وتماثل عواملها الفيزيوكيمياوية، فالمنطق المادي يرفض ان تُعطي هذه العوامل الفيزيوكيمياوية الثابتة نتيجة واحدة خلال مجابهة العوامل الفيزيوكيمياوية المتفاوتة. فلو صدّقنا بأنّ تفاعل الحامض والقاعدة يؤدي الى ظهور الملح دائماً، فلابد ان نصدّق ايضاً بأن تفاعل قاعدة معينة مع حوامض مختلفة يؤدي الى ظهور أملاح مختلفة. والنتيجة الحاصلة عن هذا الأصل هي:

بما ان الجهاز العصبي للانسان والجهاز العصبي لصرصر صغير، ليس لديهما أواصر كيمياوية وخواص فيزياوية متماثلة، لذلك لا يمكن ان تتماثل صور

الادراك في ذهن الصرصر مع صور الادراك في ذهن الانسان.

فالانسان والصرصر ليس باستطاعتها ان يشاهدا العالم بشكل واحد. واذا كان الامر كذلك: فمن منهما يرى العالم حقيقياً ومن منهما يراه غير حقيقي؟

بمقدوركم ان تقولوا: الانسان. غير انّ هذا التفكير غير مادي، لأنكم حينما تستطيعون إعطاء إصالة للانسان اكبر من الصرصر، يمكنكم ان تقولوا له برسالة خاصة من جانب الله تعالى أيضاً.

ومع ذلك، يتشبث الماديون في مثل هذا المأزق بموضوع التكامل ويقولون: بما أن الانسان أحدث حلقة في سلسلة تطور الانواع، فهو أكمل من الآخرين أيضاً، ولابد ان يرى العالم في صورة أصح من رؤية الصرصر له.

الإشكال المثار ضد هذه الفكرة هو انّ الكمال أصل غير مادي، ومن اصول الفلسفة الافلاطونية، ولا يمكن وضعه في الذهن بدون وجود مثال من الكمال. بل انّ الكمال الذي يرسم معنى التكامل في الظاهرة، لا ينسجم مع إصالة المادة، لأن الكمال في الحركة التكاملية لكل ظاهرة يمكن تبريره في صورتين:

الاولى، ان تنطلق الظاهرة في كل حركة تكاملية ومستمرة بحيث توجِب قيام هدف الانسان على أساس الوعي والبصيرة.

الثانية، رغم انّ هدف الانسان لا يلعب أي دور في الحركة التكاملية للظاهرة، لكن الظاهرة تتحرك نحو غاية ينتهي فيها هذا النوع من الحركة وتبدأ حركة جديدة.

الوصول الى الغاية لا يفيد معنى الكمال إلّا اذا كانت غاية الحركة محددة منذ البداية. ولا يتحقق تعيين معنى الغاية إلّا في نوع من الادراك. وبذلك نرى انّ التكامل يفقد معناه بدون وجود الهدف.

الماديون الذين يصرون على موضوع التكامل من خلال إنكار وجود الهدف في ميدان الوجود، يواجهون إشكالاً آخر يتمثل في تعذر حلّ مشكلة التكامل في وجود الانسان إذ لا يمكننا في مسار المادية ان نصل الى موضع

تنتهي فيه رسالة التاريخ بالانسان. واذا لم تنته رسالة التاريخ بالانسان، فلابد ان نعترف بظهور موجود أكمل من الانسان بعد الانسان. ولابد للصور التي تُرسم في دماغه ان تختلف عن صور إدراك الانسان. واذا كان الأمر كذلك، اي اذا كان الموجود الأكمل يرى الدنيا بشكل أصح من الموجود الأقل كمالاً منه، فلابد من الاعتراف بأنّ رؤية الانسان للعالم غير صحيحة، وانّ العالم ليس كما نراه.

وفي مثل هذه الحال ينحدر أدعياء واقعية عينية العالم، الى وادي السفسطة والريبية المرعب. اي انّ الرؤية القائلة بإصالة المادة، ستواجه مأزقاً منطقياً حرجاً في تفسير معنى التكامل وتبريره. في مثل هذا الافتراض سوف لن يبق أي نموذج عقلاني ثابت يمكن ان يحدّد به معنى الكمال، ولابد من اتخاذ التقدم او التأخر الزماني في مسار الحركة المادية للتاريخ، معياراً لبلوغ الكمال او عدمه. أي كلما تقدم الزمان، كلما اقتربت الحياة بأجيالها الجديدة من حقيقة الكمال.

واذا كان باستطاعة أحد ان يكون لديه مثل هذا التصور فلابد له ان يعلم بأنّ الحركة التطورية على أساس المنطق المادي ليست على خط متسلسل واحد بحيث أنّ كل نوع عبارة عن فرد وحيد ظهر من النوع السابق. فهذه الولادة، اشبه بأوراق الشجرة التي تظهر من جهات مختلفة.

فلو أراد احدهم ان يؤرخ لفترة تمتد الى مليوني عام، فعليه ان يعلم بظهور ما لا يقل عن عشرات الأنواع الجديدة من الحيوانات والتي ينبغي ان تكون طبقاً لهذا القياس أقرب الى حقيقة الكمال من الانسان. في مثل هذه الحال كيف يمكن للانسان ان يدّعي بأنه اقوى من هذه الحيوانات على ادراك حقيقة الامور؟

الماديون يقولون عادة في تفسير معنى التكامل: التكامل ليس سوى حركة دائمة نحو تعقيد الظاهرة، وهو بالتالي ضابط لتحديد النقص والكمال والبساطة والتعقيد في أنواع الظواهر. ولكن هل ستُحل معضلة معنى «الكمال» من خلال

تغيير الألفاظ وتبديل مفردة «الكمال» الى مفردة «التعقيد» أو أية مفردة اخرى مرادفة؟

الاجابة منفية قطعاً، لأنّ مجرد تعقّد شيء ما لا يتضمن بـالضرورة مـعنى كماله. فإذا كان تعقيد الظاهرة يعني الغموض والتضارب في علاقاته وروابطه الداخلية والخارجية، فلا يصدق معنى الكمال في هذه الحـالة قـط. واذا كـان التعقيد بمعنى ظرافة التركيب وعمق الروابط لظاهرة ما في ظـل نـظام دقـيق ومنسجم، فهذا هو الضابط العقلاني الذي يمكنه ان يفسر التكامل على أساس وجود العقل في ميدان الوجود.

على أساس ما تم ذكره في مضمار إصالة المادة، فالطريق الوحيد الذي يبق أمام المـاديين هـو الاعـتراف بـنسبية الحـقائق، اي الاعـتراف بأنّ حـواس الكائنات الحية تخلق صوراً متباينة على اساس نوعها وتـركيبة خـلقتها مـع الاعتراف أيضاً بواقعية جميع هذه الصور.

لا ريب في انّ هذا الكلام لا يكون صحيحاً إلّا إذا أسمـينا صـور الادراك بإسم «الواقعية» طبقاً لعقد عام. ولكننا لا ندري هل وقّع جميع أهل الادراك على مثل هذا العقد أم لا؟

ولو افترضنا إطلاق إسم الواقعية عـلى صـور الادراك لدى كـل مـوجود صاحب شعور، فهل يمكن الادعاء بتساوي إدراك الواقعية عند كائنين حيين او حتى عند فردين من افراد النوع الانساني؟

الاجابة على هذا التساؤل منفية ايضاً طبقاً للمنطق المادي لأنـنا حـينا لا نستطيع ان نفترض تساوي بيئة انسانين في ظل اية ظروف، فـلابد لنـا مـن الاعتراف بأنّ جميع الناس وإن كانوا أصحاب واقعية متساوية بالفطرة، ولكن لا يوجد من الناحية العملية انسانان متماثلان بالواقعية. وفي مثل هذه الحـال ينبغي ان تختلف التلقيات الحسية عند انسان ما ـ والتي هـي نـتاج مشـترك للتعاون المتبادل بين الطبيعة والذهن ـ عن التلقيات الحسية عند إنسان آخر.

الواقعية عند كل فرد من أفراد الانسان ليست سوى ذلك الشيء الذي يفكر به. وهذا عين ما يسعى لإثباته بصراحة السوفسطائيون اليونانيون القدماء والذهنيون الجدد. وكذلك عين ما يبتعد عنه الماديون بحسب ادعائهم.

على ضوء هذا الأمر يتضح بما لا يقبل الشك انّ اولئك الذين يعتبرون المادة أصلاً ويستندون الى الاصول المنطقية المادية، يسقطون في نهاية المطاف في فخ السفسطة، وينحدرون الى وادي الذهنية رغم شوقهم الشديد للمادية.

مثلما ذكرنا في باديء الأمر، سلك البعض طريق الافراط فأخذوا يعتبرون العالم ليس سوى عالم الذهن والفكر، وسلك آخرون طريق التفريط فاعتبروا الذهن والفكر شكلاً من أشكال المادة. غير أنّ الدراسة الدقيقة لاصول المنطق المادي تكشف عن انتهاء هذا الفريق الثاني الى الموضع الذي بدأ منه الفريق الأول، ووقوع الاثنين في خندق السفسطة والريبية، ومجابهتهما معاً للفلسفة.

وحان الوقت للتحدث عن طريق لا ينتهي لا الى وادي الذهنية المحيّر ولا الى مضيق المادية المظلم. ويتمثل في طريق الواقعية. فالذهنيون يقولون بأنّ ما يُدعى بعالم الخارج ليس سوى امتداد لعالم الذهن. والماديون يقولون بأنّ ما يُدعى بالذهن ليس سوى امتداد لعالم المادة. بينما يقول الواقعيون بأنّ عالم الذهن عالم الذهن، وعالم الخارج عالم الخارج. أي أنّ عالم الذهن وعالم الخارج عالمان مستقلان.

لو قال الذهنيون بأنّ هناك شكاً في وجود عالم الخارج في مقابل عالم الذهن، وأنّ ادعاء اثباته عبارة عن مصادرة على المطلوب، فالرد عليهم هو: اذا ثبت عالم الذهن والادراك عند الشخص المدرك، فالبداهة الملاحظة في الادراك والإحساس سوف تلقي خارجية الأشياء ـ التي هي عالم الخارج ـ في الذهن أيضاً.

اذن لا يوجد مجوز عقلي يدفعنا للأخذ بصحة الاحساس نفسه، بينما يرفض خارجية متعلقاته. ولهذا نقول بأن الادراك لا يحول بين الذهن ومتعلقاته كما

يتصور الذهنيون، وانما هو مرآة لعالم الخارج وكاشف عنه.. وعليه لا يُعدّ إثبات عالم الخارج في مقابل عالم الذهن مصادرة على المطلوب، وانما هو من البديهيات الأولية.

اذن فالسؤال المهم الذي يمكن إثارته في هذا السياق هو: كيف يتم الارتباط بين الموجود الذهني والموجود الخارجي؟

هناك العديد من الاجابات على هذا التساؤل منها:

أولاً، انه لا توجد أية رابطة بين الموجود الذهني والموجود الخارجي. غير انّ هذه الاجابة تعبّر عن الجهل المطلق، لأنّ العلم في مثل هذه الحال يفقد هويته التي هي تسليط الضوء على عالم الخارج.

ثانياً، انه توجد رابطة لازمة بين الموجود الذهني والموجود الخارجي. وفي مثل هذه الحال لابد من التساؤل: هل هذه الرابطة من سنخ الوجود ام انها شيء آخر؟ فإذا قيل انها من سنخ الوجود، فلابد ان يُسأل: هل هي من سنخ الوجود الخارجي ام من سنخ الوجود الذهني؟

ولا ريب في انّ الاجابة على اي شق من هذا السؤال، ستواجه إشكالاً، إذ لو كانت الرابطة بين الموجود الذهني والموجود الخارجي من سنخ الوجود الخارجي، لاستلزم ذلك انقلاب عالم الخارج الى عالم الذهن. واذا كانت هذه الرابطة من سنخ الوجود الذهني لاستلزم ذلك انقلاب عالم الذهن الى عالم الخارج. وهذان الافتراضان كلاهما محال، لأنّ عالم الخارج عين منشئية الآثار، بينما عالم الذهن عالم عدم ترتب الآثار الخارجية.

اذن فالرابطة بين الوجود الخارجي والوجود الذهني، من غير سنخ الوجود، والتي يمكن التعبير عنها بالماهية. فالماهية من حيث هي ليست إلّا هي. وبما انّ الماهية بحد ذاتها لا في قيد عالم الخارج ولا في قيد عالم الذهن، لذلك بمقدورها ان تحل في عالم الخارج وكذلك في عالم الذهن.

اذن فالفاصل بين عالم الخارج وعالم الذهن والذي يؤلف برزخاً غير قابل

للعبور، لا يمكن إزالته إلّا بواسطة الماهيات فقط، أي أنّ الماهيات هي التي تمهد للعبور من عالم الخارج الى عالم الذهن.

على ضوء ما أشرنا اليه يتضح أنّ الماهيات ذات نمطين من الوجود:

١ـ وجود خارجي.

٢ـ وجود ذهني.

بتعبير آخر: الماهية شيء موجود في الخارج بوجود خارجي، وموجود في الذهن بوجود ذهني، كما انها موجودة في عالم الخارج وفي عالم الذهن رغم انها في حد ذاتها غير مقيدة لا بعالم الخارج ولا بعالم الذهن.

يمكن القول بعبارة اخرى: الماهية من حيث هي ماهية لا موجودة ولا معدومة، لا خارجية ولا ذهنية، ولا يصدق عليها عموماً أي مفهوم وعنوان سوى المقام الماهوي. وعليه يجوز ارتفاع النقيضين في مقام ذات الأشياء.

ورغم انّ الماهية في مقام ذاتها ليست مصداقاً لأي عنوان خارج عنها، لديها في ميدان الوجود ظهورات وبروزات مختلفة. فهي تظهر في كل عالم بما ينسجم مع الكيفية الوجودية لذلك العالم.

الماهية لا تظهر في عالم الخارج إلّا بوجود ظاهري، ولا تظهر في عالم الذهن إلّا بوجود ذهني. كما تظهر في سائر العوالم العالية والنشآت المتعالية بما ينسجم مع النحو الوجودي لتلك العوالم.

يبدو من الضروري الاشارة الى الأمر التالي وهو انّ الماهية وإنْ كانت ذات ظهورات وبروزات مختلفة باختلاف العوالم، إلّا انها ذات واحدة وحقيقة فاردة. فرغم ظهور الهيولى الاولى في ميدانها الحياتي بصور مختلفة وفعليات متفاوتة خلال مسارها التطوري، لكنها ليست سوى حقيقة واحدة في عالم الوجود.

مما سبق يتضح انّ العلم والادراك عبارة عن نمط خاص من الوجود يُدعى بالوجود الذهني. كذلك يُعدّ الوجود في الخارج نمطاً آخر من الوجود يدعى

بالوجود الخارجي.

اذن الاختلاف بين الموجود الخارجي والموجود الذهني يكمن في نمط الوجود، غير أنّ ماهية الموجود في الذهن هي ذات ماهية الموجود في الخارج. وهذه هي ذات النظرية الدقيقة التي ابتدعها صدر المتألهين الشيرازي والتي يعتبر فيها الاختلاف بين الموجود الخارجي والموجود الذهني من نوع الاختلاف في الحمل.

يقول صدر المتألهين الشيرازي (ملا صدرا): الموجود الذهني هو عين الموجود الخارجي بالحمل الاولي الذاتي، لكنه يختلف عنه بالحمل الشائع الصناعي.

ولربما لا يبتعد عن الحقيقة القول التالي: الوجود الذهني اشراق النفس الناطقة التي تتوزع تشعشعاتها على الماهيات. أي مثلما يمتد الوجود المنبسط والفيض المقدس الرحماني على جميع الماهيات ويتحد معها في الخارج، يمتد إشراق النفس الناطقة على الماهيات ويتحد معها في الذهن ايضاً. وقد قيل: «الحكمة صيرورة النفس الانسانية عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني».

على ضوء ما أشرنا اليه يتضح ما يلي:

أولاً، انّ تقسيم الوجود الى قسمين خارجي وذهني، تقسيم أولي يعرض على الوجود بدون أية واسطة. اي انّ الوجود يقبل هذا التقسيم بدون أنْ يتعيّن قبل ذلك بتعيّن طبيعي او رياضي. اذن تقسيم الوجود الى قسمين ذهني وخارجي، من التقسيمات الأولية ومن عوارضه الذاتية[1]، على غرار تقسيمه الى حادث وقديم، وعلة ومعلول، ومجرد ومادي.

---

١ ـ العوارض الذاتية هي العوارض التي تعرض على الموضوع بدون واسطة او بواسطة أمر مساو.

ثانياً، انّ الادراك عبارة عن نمط من الوجود. وبما انه متحد مع الماهيات في الذهن ومحيط بها، لابد من الاعتراف باتحاد العالم والمعلوم.

الالتفات الى الأمر التالي ضروري: ما طرحه الحكيم فرفوريوس على صعيد اتحاد العالم والمعلوم، هو انّ الذي يتحد مع العالم دائماً معلوم بالذات وليس معلوماً بالعرض، لأنّ المعلوم بالعرض، من مراتب الخارج وعين منشئية الآثار. وسبق أنْ عرفنا بأنّ عالم الخارج ليس باستطاعته ان يكون عالم الذهن.

اذن فالوجود الخارجي لا يتعلق به العلم والادراك قط. فالوجود الذهني هو الذي يُعْلَم للانسان بدون واسطة. لكن بما أنّ ماهية الموجود في الذهن هي عين ماهية الموجود في الخارج، سيكون الموجود الخارجي معلوماً بالعرض بواسطة الاتحاد مع الماهية.

اذن عالم الذهن طبقاً لفكرة الواقعيين نحو من الوجود، بحيث يتيسر للانسان بلوغ واقعية وحقيقة الموجودات الخارجية إذا لم يحصل انحراف في الادراك. وحينذاك يصبح ملاك الصواب والخطأ، أو الواقعي والموهوم، عبارة عن انطباق الادراك او عدم انطباقه مع نفس الأمر او الوجود الخارجي للأشياء.

معظم الفلاسفة المسلمين ـ لاسيما صدر المتألهين[1] ـ أقاموا فلسفتهم على أساس الواقعية، وطرحوا مسألة الوجود الذهني في باب الادراك او مبحث قيمة المعلومات.

قلّما نواجه تعبير «الوجود الذهني» في سائر المذاهب الفكرية والفلسفية خلال تحدثها عن الادراكات او تناولها لمبحث قيمة المعلومات. فمعظم المذاهب الفلسفية قلّما تعطي قيمة وجودية للادراكات بحيث تحجم عن استخدام مفردة

---

١ ـ صدر الدين الشيرازي الذي يعرف بملاصدرا ايضاً. (المعرّب)

«الوجود» في موضوع العلم او الادراك. ويبدو انّ مفردة «الوجـود» عـندهم تساوق «المادية» او «الخارجية».

في آثار صدر المتألهين وأتباعه الكثير مـن البراهـين التي تـثبت الوجـود الذهني والتي لا يسعنا استعراضها هنا.

نفس الأمر او واقعية العالم، أمر واسع عند المفكرين المسـلمين الى درجـة بحيث لا يمكن لوجود المادة المحدود أنْ يستوعبه. ولذلك تؤلف معظم مسائل الفلسفة الاولى مباحثاً يُطلق عليها إسم «الامور العامة».

بعد «الامور العامة» تُطرح المسائل ذات الصلة بذات الله وصفاته، ويُطلق عليها إسم «الالهيات بالمعنى الأخـص». كـما تُـدرس المـباحث ذات الصـلة بالجسمانيات تحت عنوان «الطبيعيات».

اذن يمكن القول بأنّ الفلسفة الاولى عبارة عن العلم بأحوال الموجود من حيث هو موجود، وليس من حيث انّ له تعيناً خاصاً، كأن يكون جسماً، أو كماً، او كيفاً، او انساناً، او نباتاً، وغيره.

لمزيد من الايضاح نقول بأنَّ معلوماتنا حول الأشياء نوعان: إما خـاصة بنوع معين، او بجنس معين او غير خاصة. بتعبير آخر: المعلومات التي لدينا إما تتعلق بالأحوال والأحكام والعوارض الخاصة بنوع ما أو جنس معين، كعلمنا بأحكام الأعداد او أحكام المقادير او أحوال وآثار النـباتات، فـيطلق عـلى الاول علم الحساب، وعلى الثاني علم الهندسة، وعلى الثالث علم النبات؛ او لا تتعلق هذه المعلومات بنوع او جنس معين. أي انّ الموجود لديه تلك الأحكام والآثار من حيث كونه موجوداً لا من حيث كونه نوعاً خاصاً.

بتعبير آخر: قد يُدرَس العالم في بعض الأحيان من حيث كثرة الموضوعات وتعددها، وقد يدرس في احيان اخرى من حيث الوحدة، اي من حيث هـو موجود.

لو شبّهنا العالم بجسم لرأينا انّ دراساتنا لهذا الجسم نوعان: بعضها يـتعلق

بأجزاء هذا العضو كالرأس او اليد او العين، وبعضها يتعلق بالعضو كوحدة واحدة كأنْ تتم دراسة: متىٰ ظهر هذا العضو؟ وإلام يستمر؟ وهل لديه وحدة حقيقية ام وحدة اعتبارية؟

وهل لديه مبدأ ظهرت منه جميع اجزائه؟ وهل لهذا العضو رأس ام بدون رأس؟ واذا كان لديه رأس، فهل يتمتع هذا الرأس بدماغ شاعر مدرك ام انه فارغ؟ وهل تتمتع جميع اجزاء هذا العضو بالحياة بما فيها العظام والأظافر؟ وهل الشعور في هذا العضو محدود ببعض الموجودات التي تظهر صدفة كالدودة في الجسم الميت؟ وهل يلاحق هذا العضو هدفاً ما ام انه موجود بلا هدف؟ وهل ظهور أجزاء هذا العضو وزوالها خاضعان للصدفة ام لقانون العلية؟ وهل النظام المهيمن على هذا العضو نظام قطعي لا يقبل التخلف ام انه غير خاضع لأية ضرورة؟ وهل ترتيب وتقدم وتأخر أجزاء هذا العضو، واقعية وحقيقية ام لا؟ الخ.

ذلك الجزء من دراساتنا المتصل بأجزاء عالم الوجود يُطلق عليه عنوان العلم، وذلك الجزء من دراساتنا المتصل بعالم الوجود كوحدة واحدة يطلق عليه اسم الفلسفة.

اذن نلاحظ انّ هناك مجموعة خاصة من المسائل لا تشبه مسائل اي علم من علوم العالم التي تبحث موضوعاً خاصاً، غير أنّ هذه المسائل تشكل مجموعة خاصة بها. وحينما نريد معرفة عوارض هذا اللون من المسائل من المنظار الفني نجد انها من عوارض الموجود بما هو موجود.

اضف الى ما سبق، اننا حينما نبحث عن ماهية الأشياء او نريد الوقوف على التعريف الواقعي للجسم او الانسان، او نتناول وجود الأشياء، فهذه الامور وأمثالها تعود لهذا الفن أيضاً لأنّ دراسة هذه الامور تتعلق بدراسة عوارض الموجود بما هو موجود.

في كلمة قصيرة: الفلسفة الاولى عبارة عن علم يدرس الوجود بأسره

كوحدة واحدة وموضوع واحد. ولذلك تؤلف مباحث الفلسفة الاولى اكـثر مسائل الوجود كليّة وعمومية. ولكن بالرغم من العمومية التي عليها مسائل الفلسفة الاولى، توجد بعض المسائل التي تتميز بعمومية اكـبر وأوسـع مـن غيرها. ويمكن دراسة هذا اللون من المسائل تحت عنوان «القواعد الفلسفية». وتتميز هذه القواعد بشيء من العمومية بحيث يمكن عدها أساساً لغيرها من المسائل.

غلام حسين الابراهيمي الديناني.

انتقال الأعراض محال

يبدو من الضروري تعريف ماهية الجوهر والعرض من أجل تسليط الضوء على هذه القاعدة.

يقول الحكماء في تعريف مقولة الجوهر: الجوهر عبارة عن ماهية لو وُجدت في الخارج لا توجد في الموضوع. فالجسم، والنفس، والعقل، والهيولى، والصورة، جواهر موجودة في الخارج بدون أن تكون بحاجة الى الموضوع.

ويقول الحكماء في تعريف العرض: العرض عبارة عن ماهية لو وُجدت في الخارج، توجد في موضوع ما، ويتعذر تحققها بدون موضوع. كما هو الحال في مقولتي الكم والكيف، ومقولات الأعراض النسبية السبع.

اذن فالعرض ماهية ليس باستطاعتها ان توجد في الخارج بدون وجود الموضوع.

اذا كان الأمر كذلك لابد من التساؤل: هل يجوز انتقال العرض من موضوع الى موضوع آخر؟ واذا لم يجز مثل هذا الانتقال، فما هو الدليل على ذلك؟

تنم الكتب الفلسفية والكلامية عن عدم وجود من يقول بجواز انتقال العرض من موضوع الى موضوع آخر، بل يجمع الجميع على استحالته عقلياً.

المعلم الثاني أبو نصر الفارابي (٢٥٨ـ٣٣٩ هـ) الذي يُعتبر المؤسس للفلسفة الاسلامية، يقول في انتقال العرض:

«الأعراض والصور المادية وجودها في ذواتها هو وجودها في موضوعاتها.

فلا يصح عليها انتقال عن موضوعاتها، بل تبطل عنها»[١].

ويمكن ايضاح هذه العبارة بالشكل التالي:

وجود العرض في الخارج عبارة عن وجوده في الموضوع بحيث تكون حيثية الوجود في الموضوع عبارة عن حيثية ذاته. وعليه يتعذر وجود العرض بدون الموضوع من الناحية العقلية. وفي مثل هذه الحال لو فرضنا انتقال العرض من موضوع الى موضوع آخر، فإنّ نفس الانتقال يستلزم ان يترك العرض الموضوع الأول والانتقال الى الموضوع الثاني. وحينما يترك العرض الموضوع الاولي ولم ينتقل الى الموضوع الثاني بعد، يلزم وجود العرض بدون موضوع في الخارج، بينما حيثية الوجود في الموضوع بالنسبة لمقولة العرض حيثية ذاتية، ولا يجوز انفكاكها عن الموضوع قط حتى ولو للحظة واحدة، لأنّ انفكاك العرض عن الموضوع ولو للحظة واحدة، يؤدي الى إبطاله.

وهذا هو ذات المعنى الذي أشار اليه الفارابي في رسالة تعليقاته.

السهروردي والقاعدة

طرح الشيخ شهاب الدين السهروردي (٥٤٩ـ٥٨٧ هـ) امتناع انتقال العرض كقاعدة فلسفية وقال:

«قاعدة ما قيل في انّ العرض ممتنع النقل انه كما أنّ وجوب وجود العام في مادة عامة فلا يستغنى عنها، فوجوب وجود الخاص بمادة خاصة فلا ينتقل. وقد أورد عليه بعضهم انه انفسخ بالهيولى لما كان وجوب وجودها العام بالصورة العامة وما وجب وجودها الخاص بصورة خاصة. وربما يفرق المحتج بأن الهيولى غير حادثة متعينة تخصص الوجوب، بل هي واجبة أبداً بالعام المنتشر الأشخاص على سبيل البدل، بخلاف السواد، فانّه تعين يخصص أول

---

١ ـ رسالة تعليقات، ص ١٠.

حدوثه بالمحل وانما ينفسخ هذا بالنفس. فإنّ وجوبها العام بالبدن العام والخاص بالخاص، ثم استغنت، وبالعلل الزائلة الى خلف هي علل ثبات الأشياء حادثة.

واعلم انّ سواداً لو فارق محله ففرض تجرده مرة قبل تقسم الجسم ومرة بعده، يلزم منه صيرورة شيئين واحداً كما ذكرنا في الهيولى. ولابد للانتقال من المفارقة»[1].

اذن فالسهروردي يرى تعذر انتقال العرض من موضوع الى موضوع آخر ويقول بأنّ «السواد» ـ الذي هو عرض ـ لو انفصل عن موضوعه ومحله وانتقل الى موضوع آخر، فإنّ انفصاله عن الموضوع يمكن افتراضه في حالتين:

١ ـ قبل تقسيم الجسم الذي هو موضوعه.

٢ ـ بعد تقسيم الجسم.

غير ان مفارقة العرض للموضوع في هاتين الحالتين، تستلزم ان يكون الشيئان شيئاً واحداً، وهذا محال. ولذلك استند السهروردي الى هذا الاستدلال في امتناع انتقال العرض من موضوع لآخر.

المتكلمون والقاعدة

بُحثت قاعدة امتناع انتقال العرض في كتب المتكلمين المسلمين اكثر من بحثها في كتب الفلاسفة. ويُضيف بعض المتكلمين اليها قاعدة اخرى تقول «العرض لا يبقى زمانين».

الشيخ ابو اسحاق ابراهيم بن نوبخت، مؤلف كتاب الياقوت، والذي يُعدّ من أقدم كبار المتكلمين المسلمين، يشير الى كلا هاتين القاعدتين بقوله: «الأعراض لا يصح عليها الانتقال والبقاء لإنهما عرضان والعرض لا يقوم

---

١ ـ المفارقات، ضمن مجموعة «الحكمة الالهية» للسهروردي، ص ١٧٤.

بالعرض»[١].

العلامة الحلي (٦٤٨ـ٧٢٦ هـ)، المتكلم والفقيه الاسلامي الكبير، لديه شرح مفصل على كتاب «الياقوت» للنوبختي، أطلق عليه إسم «أنوار الملكوت». لذلك نراه يقول في شرح العبارة السابقة بأنّ امتناع انتقال العرض من موضوع الى موضوع آخر أمر يتفق عليه جميع العقلاء والمفكرين. ويعرّف الانتقال بأنه عبارة عن الحصول في حيّز بعد الحصول في حيز آخر. وينفي هذا المعنى في باب العرض بشكل قاطع ولا يرى حاجة الى دليل في هذا النفي، وانما الذي هو بحاجة الى دليل عبارة عن امتناع حلول العرض في محل بعد الحلول في محل آخر[٢].

ويميّز العلامة الحلي بين هذين اللونين من التعبير بحيث يعتبر امتناع انتقال العرض طبقاً للتعبير الأول امراً بديهياً لا يحتاج الى استدلال، وامتناع انتقال العرض حسب التعبير الثاني غير بديهي وبحاجة الى استدلال.

والحقيقة هي انني لم أجد تفاوتاً معقولاً بين هذين اللونين من التعبير، لكنني اعترف رغم ذلك بأنّ العلامة الحلي لا يتحدث جزافاً.

ويقول العلامة الحلي أيضاً بأنّ أبا اسحاق يرى استحالة انتقال العرض في كلا المعنيين لأنّ نفس معنى الانتقال عبارة عن عرض، والعرض لا يمكن ان يقوم بالعرض. اما العلامة الحلي نفسه فيرى جواز قيام العرض بعرض آخر.

برهان استحالة انتقال العرض

يقول الامام الفخر الرازي (٥٤٤ـ٦٠٦ هـ):

«البرهان المشهور فيه أنّ العرض لا يخلو إما أن يكون محتاجاً الى الموضوع

---

١ ـ أنوار الملكوت في شرح الياقوت، ص ٢٦.

٢ ـ نفس المصدر.

او لا يكون. فإن لم يكن محتاجاً الى الموضوع امتنع أن يعرض له ما يصيره محتاجاً الى الموضوع. فإنّ الغني بذاته لا يصير محتاجاً الى شيء آخر لأجل عارض يعرض له؛ وان كان محتاجاً فلا يخلو إما أن يكون محتاجاً الى موضوع معين او موضوع غير معين. ومحال ان يكون غير معيّن لأنّ الشيء المعين لا يقتضي أيّ شيء كان. فإذاً لابد له من موضوع معيّن، فإذاً خصوصيته متعلقة بذلك الموضوع، فإذاً يمتنع أن يفارق ذلك الموضوع»[1].

مفاد هذا البرهان هو أنّ العرض لا يخرج عن حالتين دائماً:

١ـ بحاجة الى الموضوع.

٢ـ مستغن عن الموضوع.

وفي الحالة الثانية التي يستغني فيها العرض عن الموضوع، من المحال ان يعرض عليه شيء يوجب حاجته الى الموضوع، لأنّ الشيء المستغني في حد ذاته، لا يصبح محتاجاً قط بواسطة أمر خارج عن ذاته. وبذلك يخرج هذا الفرض من دائرة البحث.

اما الفرض الأول الذي يحتاج فيه العرض الى الموضوع، فالعرض في هذه الحال لا يخرج عن حالتين:

١ـ بحاجة الى موضوع معين.

٢ـ بحاجة الى موضوع غير معين.

ومن المحال ان يحتاج العرض الى موضوع غير معين، لأنّ الشيء المعين لا يقتضي شيئاً غير معين قط. ولابد في مثل هذه الحال أن يتعين الفرض الأول وهو حاجة العرض الى موضوع معيّن. وتوجد في ذلك الموضوع المعين خصوصية تستدعي حاجة العرض اليه. وحينذاك يتضح امتناع مفارقة العرض لموضوعه وكذلك انتقاله الى موضوع آخر.

١ـ المباحث المشرقية، ج ١، ص ١٥٢ ـ ١٥٣.

وبعد استعراض الامام الفخر الرازي للبرهان السابق، يثير إشكالاً عليه باسلوبه الخاص ويقول:

«ولقائل أن يقول أنّ هذا يبطل بالجسم المعين، فانّه لابد وأن يكون له حيّز معين ووضع، ومع ذلك فلا يستدعي حيّزاً معيناً شخصياً بحيث يمنع انتقاله عنه. وأيضاً فالمادة محتاجة الى صورة لكن لا إلى صورة معينة بل الى أي صورة كانت. فلم لا يجوز ان يكون العرض كذلك. وايضاً فلم لا يجوز ان يقال العرض محتاج الى الموضوع وهو من حيث هو كذلك متعين في طبيعة نوعه غير مبهم. فأما وحدته الشخصية فغير محتاج اليها.

والحاصل ان الابهام في الوحدة بالشخصية، والحاجة الى الوحدة بالنوعية. فما هو المحتاج اليه متعين وما هو غير متعين غير محتاج اليها. وأيضاً فانّ النفس الناطقة محتاجة في حدوثها الى مادة متعينة مع انها إذا فارقت تلك المادة لا تعدم، فلم لا يجوز ان يكون هاهنا كذلك»[1].

وبعد هذه الإشكالات التي يثيرها الفخر الرازي على برهان امتناع انتقال العرض، يرى من الضروري صياغة البرهان بطريقة لا يثار عليها أي إشكال من الإشكالات السابقة، ويقول:

«العرض المعيّن لا شك انّ تعيّنه امر زائد على ماهيته كما ثبت، وذلك التعيّن إما أن تقتضيه الماهية لنفسها او لشيء من لوازمها او لأمر غير لازم، والقسمان الأولان يوجبان أن يكون نوعه في شخصه، لكنه ليس كذلك، وأيضاً يلزم ان يكون قائماً بذاته مستغنياً عن كل الموضوعات، لأنه يستغني في تعينه بذاته عن كل شيء. ولما بطل ذلك ثبت أن تلك الخصوصية لها علّة من الخارج. وهي إن كانت محلّة امتنعت مفارقته عنها، او حالّة فيه فيكون هو مكتفياً في وجوده بموجده وفي تشخصه بما يحل فيه، فيكون غنياً عن المحل فلا

---

١ ـ نفس المصدر.

يكون عارضاً، هذا خلف. او لا حالّاً فيه ولا محلّاً له فيكون نسبته اليه كنسبته الى غيره، فلا تكون علّته الشخصية معينة. وقد عرفت انّ علّة تلك الخصوصية هي المادة المتعينة المكنونة بالأعراض الشخصية السابق وجودها على وجود هذا الحادث بالزمان. وإذا ثبت انّ علّة خصوصية العرض المعيّن هي تعلقه بالموضوع المعيّن، فإذا فارقت تلك المادة فقد بطلت علّة خصوصيته، فتبطل خصوصيته وتخرج على هذا الإشكالات المذكورة»[١].

ورغم البراعة التي أبداها الفخر الرازي على هذا الصعيد، ورغم ما استخدمه في برهانه من نقض وإبرام، لم يلتفت الى امر مهم حينما يعتبر علة خصوصية وتعيّن العرض المعين هي فقط الموضوع المحفوف بالأعراض السابقة. ولكن لو طُرح عليه السؤال التالي: ما هي علّة تعيّن وخصوصية الأعراض السابقة في ذلك الموضوع؟ لما سمعنا منه أية اجابة مقنعة.

وبعد استعراض الامام الفخر الرازي لتلك السلسلة من الإشكالات والرد في باب امتناع انتقال العرض، أورد عبارة أرى انها اروع وأوجز كلام في هذا المضمار، وهي:

«وأما الأعراض فإنها كما احتاجت في حدوثها احتاجت في وجودها الحادث الذي هو تعيّنها الى الموضوعات. فإذاً مفارقتها عنها توجب انعدامها»[٢].

هذه العبارة تسلط الضوء على فكرة استحالة انتقال العرض، لأنّ مقولة العرض مثلما هي بحاجة الى الموضوع في الحدوث، كذلك هي بحاجة اليه في بقائها والذي هو عبارة عن تعينها. وحينذاك فانّ أية مفارقة للعرض عن الموضوع، تبعث على انعدامه. واذا أُوجبت مفارقة العرض للموضوع انعدامه،

---

١ ـ نفس المصدر، ص ١٥٣.

٢ ـ نفس المصدر، ص ١٥٤.

فمن غير المعقول ان ينتقل العرض الى موضوع آخر.

هذه الفكرة التي أبداها الامام الفخر الرازي، هي بالضبط عين الفكرة التي أوردها الفارابي في رسالة التعليقات رغم الاختلاف في التعبير.

القاضي عضد الدين الايجي (٧٠٠ـ٧٥٦ هـ) بحث قاعدة امتناع انتقال العرض بشكل مفصل ذاكراً العديد من الأدلة التي نذكر دليلين منها فقط:

الدليل الأول هو: لو انتقل العرض من موضوع الى موضوع آخر، فلابد ان يطرح السؤال التالي: هل العرض حين الانتقال، في المحل الاول ام في المحل الثاني؟ فإذا قيل في المحل الأول لاستلزم استقرار العرض في المحل الاول قبل الانتقال. ولو قيل في المحل الثاني لاستلزم ان يكون ذلك بعد الانتقال. ولو قال أحد ان ذلك في محل آخر غير المحلين الاول والثاني، لأُعيد طرح السؤال الاول وإعادة المحذورات المذكورة. وعليه يستلزم فرض انتقال العرض بعض المحذورات العقلية، الأمر الذي يجعل من الافتراض غير معقول[١].

وبعد استعراض الايجي لهذا الدليل، أورد عليه الإشكال التالي:

قد يُقال ان انتقال العرض لا يجري بصورة تدريجية وانما بصورة دفعية. وحينما يجري الانتقال بصورة دفعية فلا مبرر للمحذورات المذكورة في هذا الدليل، حيث تجري مفارقة العرض لمحله وانتقاله الى محل آخر في آن واحد.

ولا يخفى على البصير مدى هشاشة الإشكال الذي يثيره القاضي عضد الدين الايجي على هذا الدليل، إذ لو كان انتقال العرض جائزاً فانه يجري في عالم الاجسام. ومن الواضح انّ كل شيء يجري بشكل تدريجي في عالم الاجسام. ولذلك يمكن ان يصدق إشكاله على عالم الفكر ولا يصدق على عالم الخارج قط.

الدليل الثاني، ينسبه القاضي عضد الدين الايجي الى الحكماء ويتلخص في

---

١ ـ راجع: القاضي عضد الدين الايجي، المواقف (مع شرح الجرجاني)، ج ٢، ص ١٨.

انّ تشخص العرض المعين، ليس من جهة الماهية ولوازمها، لأنه إذا كان التشخص من جهة الذات أو لوازم الذات يلزم ان ينحصر نوعه في الفرد. كذلك لا يكون هذا التعين والتشخص من ناحية امر خارجي لأنّ نسبة العرض متساوية ازاء جميع الامور الغريبة.

والنتيجة التي يمكن التوصل اليها من هذه المقدمات هي انّ تشخص العرض، يكون من ناحية الموضوع والمحل دائماً. وعليه فالعرض الذي يقع في المحل الثاني، عبارة عن هوية خاصة ومشخصة تختلف تماماً عن العرض في المحل الأول. فبما انّ العرض يتشخص بالموضوع لذلك لا يمكن تصور انفصاله عن موضوعه وبقائه مع موضوع آخر، حيث ينتفي تشخصه بمجرد انفصاله عن الموضوع الأول. وحينما ينتفي التشخص يصبح من غير المعقول انتقاله الى موضوع آخر.

وفيما يلي عين العبارات التي اوردها الايجي في المواقف:

«لا يقال هو حال الانتقال إما في المحل الأول أو الثاني وكلاهما باطل، لأنّ كونه في المحل الأول استقرار فيه متقدم على الانتقال عنه. وكونه في المحل الثاني ثبوت فيه متأخر عن الانتقال. وإما في محل آخر، يعود الكلام الى انتقاله الى هذا المحل ويلزم ذلك المحذور.

لأنّا نقول جاز أن يكون انتقال العرض دفعياً لا تدريجياً فيكون آن مفارقته عن محله هو آن مقارنته لمحل آخر.

وأما عند الحكماء، فلأنّ تشخصه، أي تشخص العرض المعيّن، ليس لذاته ولا للوازمها، وإلّا انحصر نوعه في شخصه، ولا لمنفصل، ولا يكون حالاً فيه، ولا محلّاً له، لأنّ نسبته الى الشكل سواء، فكونه علّة لتشخص هذا الفرد دون غيره ترجيح بلا مرجح، فهو ـ أي تشخصه ـ لمحله. فالحاصل في المحل الثاني هوية اخرى، اي تشخص آخر غير الشخص الذي كان حاصلاً في المحل الأول، لأنه كان لمحله مدخل في تشخصه لم يتصور مفارقته عنه باقياً بشخصه،

بل يجب انتفاؤه حينئذ، فلا يكون الحاصل في المحل الآخر عين الذي عدم، بل شخصاً آخر من نوعه»[١].

ملاصدرا والقاعدة

يعترف ملاصدرا (٩٧٩ـ ١٠٥٠ هـ) مثل سائر الحكماء والمتكلمين باستحالة انتقال العرض من موضوع الى موضوع آخر، ويستدل بهذه القاعدة للبرهنة على بعض المسائل. وعلى هذا الأساس يمكن الادعاء بأنه يأخذ بها كـقاعدة وأصل. وهذا ما يمكن ان نراه في كلماته التالية التي أوردها في «الأسفار» بـعد نقله لبعض الآيات القرآنية التي يستدل بها على تجرد النفس الناطقة:

«وفي الحقيقة جميع هذه الآيات المشيرة الى المعاد وأحوال العباد في النشأة الثانية دالة على تجرد النفس لاستحالة إعادة المعدوم وانتقال العرض ومـا في حكمه من القوى المنطبعة»[٢].

يقول هادي السبزواري (ت نحو ١٢٩٠ هـ) في حاشية الأسفار تـوضيحاً للقول السابق:

«يعني لو كانت النفس منطبعة فإما أن تنتفي بانتفاء المحل حين الموت فيلزم الأول وإما أن تبقى وتنتقل الى البدن البرزخي والأخروي فيلزم الثاني»[٣].

ملاصدرا يستدل ببعض الآيات القرآنية لإثبات تجرد النفس الناطقة، والتي تتحدث عن رجوع وبقاء النفس الناطقة في المعاد. ثم يبني هذا الاستدلال على قاعدتين يعتقد انهما قطعيتان وثابتتان هما:

١ـ امتناع إعادة المعدوم.

١ـ نفس المصدر.

٢ـ الأسفار، ج ٨، ص ٣٠٥.

٣ـ نفس المصدر، الحاشية.

٢ـ استحالة انتقال العرض.

وفحوى هذا الاستدلال هو: اذا لم تكن النفس الناطقة مجردة ولا خالدة، فإنها لا تخرج عن إحدى حالتين:

١ ـ تنعدم حين الموت ومفارقة البدن.

٢ـ تنتقل الى بدن آخر حين الانفصال عن البدن.

فلو قيل انها تنعدم حين الموت ومفارقة البدن، يلزم إعادة المعدوم، على ضوء الآيات الكريمة التي تتحدث عن حضور النفس في المعاد. ولو قيل انها تنتقل الى بدن آخر يلزم انتقال العرض من موضوع الى موضوع آخر. وبما أنّ إعادة المعدوم وانتقال العرض، من المحالات العقلية، فلابد من الاعتراف بتجرد النفس الناطقة[1].

---

١ ـ هذه القاعدة مستعرضة في الكتب التالية:

١ ـ الفخر الرازي، المباحث المشرقية، ط الهند، ج ١، ص ١٥٣.

٢ ـ الفارابي، تعليقات، ط حيدر آباد الدكن، ص ١٠.

٣ـ شهاب الدين السهروردي، حكمة الاشراق، ط قديمة، ص ٣٢١.

٤ ـ نفس المؤلف، المقاومات، ط اسطنبول، ص ١٧٤.

٥ ـ ملاصدرا، الأسفار، ج ٨، ص ٣٠٥.

٦ ـ هادي السبزواري، شرح المنظومة.

٧ـ جمال الدين يوسف بن مطهر الحلي، أنوار الملكوت في شرح الياقوت، ط جامعة طهران، ص ٢٦.

٨ـ القاضي عضد الدين الايجي، المواقف، ط تركيا، ج ١، ص ١٧.

قاعدة إمكان الأشرف

بحث ملاصدرا (٩٧٩ـ١٠٥٠ هـ) هذه القاعدة في كتاب «الأسفار» بشكل مفصل، وناقش معظم الآراء التي قيلت فيها. ويقول فيها:

«في قاعدة إمكان الأشرف الموروثة من الفيلسوف الأول مما يتشعب عن أصل امتناع صدور الكثرة عن الواحد الحق»[١].

كما ينقل عن المعلم الأول ـأي أرسطوـ قوله التالي الوارد في كتاب «السماء والعالم»:

«يجب ان يُعتقد في العلويات ما هو أكرم».

كما يشير ايضاً الى ابن سينا، والشيخ الاشراقي، ومحمد الشهرزوري كشخصيات استعانت كثيراً بقاعدة إمكان الأشرف لاثبات العديد من القضايا الفلسفية المهمة.

بيان القاعدة

قاعدة إمكان الأشرف عبارة عن ضرورة ان يتقدم الممكن الأشرف على الممكن الأخس في جميع مراحل الوجود. بتعبير آخر: كلما وُجد ممكن أخس ينبغي ان يكون قد سبقه في الوجود ممكن أشرف. فحينما نأخذ النفس والعقل بنظر الاعتبار ونقيس أحدهما بالآخر فلابد ان نجد العقل أشرف من النفس.

١ـ الأسفار، ج ٧، ص ٢٤٤.

ولو علمنا في مثل هذه الحال بصدور النفس فسنعلم بصدور العقل قبلها أيضاً.

يستدل ملاصدرا على اثبات العقل الذي يدعوه بـالمفارق القـدسي بـاثني عشر طريقاً، أحدهما طريق قاعدة «امكان الأشرف»[1].

برهان القاعدة

البرهان الذي أقيم لاثبات هذه القاعدة، مسجّل بعدة طرق، اهمها الطرق التالية:

الطريق الاول:

كلما صدر الممكن الأخس عن البارئ تعالى لابد ان يكون قد صدر من قبله موجود أشرف منه، إذ في غير هذه الحالة، يلزم أحد الإشكالات الثلاثة التالية:

١ـ صدور الكثير عن الواحد.

٢ـ ان يكون المعلول أشرف من العلة.

٣ـ وجود موجود أعلى وأشرف من البارئ تعالى.

وبما انّ هذه الإشكالات الثلاثة ممـتنعة ومخـالفة للـعقل، لابـد أنْ يكـون الموجود الأشرف قد صدر قبل الموجود الأخس.

أما وجه لزوم أحد هذه الإشكالات الثلاثة في حالة عدم صدور الموجود الأشرف قبل الموجود الأخس هو: إما ان يكون الموجود الأشرف قد تزامن في صدوره عن البارئ تعالى مع الموجود الأخس، وفي مثل هذه الحالة يلزم الإشكال الأول، اي صدور الكثير عن الواحد؛ أو ان يكون الموجود الأشرف قد صدر بعد الموجود الأخس، وفي مثل هذه الحالة يلزم الإشكال الثاني، اي كون المعلول أشرف من العلة؛ او انّ الموجود الأشرف لم يصدر قط لا قـبل

١ـ نفس المصدر، ص ١٦٣.

الموجود الأخس ولا معه ولا من بعده، وفي مثل هذه الحالة يلزم الإشكال الثالث، اي ينبغي ان يستند عدم صدوره الى علة هي اشرف من واجب الوجود، وهذا أمر محال، لأنّ واجب الوجود فوق ما لا يتناهى، وليس هناك من هو أشرف منه[١].

الطريق الثاني

كلما وجد الممكن الأخس ولم يوجد قبله الممكن الأشرف، يظهر أحد الإشكالات الأربعة التالية:

١ـ خلاف الفرض.

٢ـ صدور الكثير عن الواحد.

٣ـ صدور الأشرف عن الأخس.

٤ـ وجود جهة أشرف مما هو موجود في الحق تعالى.

فلو صدر الموجود الأخس بواسطة الموجود الأشرف، يلزم الإشكال الأول، ولو صدر بدون واسطة مع جواز صدور الموجود الأشرف عن الحق تعالى ايضاً، يلزم الاشكال الثاني، ولو جاز صدور الموجود الأشرف عن معلوله، لزم الإشكال الثالث، واذا لم يجز صدور الموجود الأشرف لا عن الواجب تعالى ولا عن معلوله، لزم الإشكال الرابع.

وبما أنّ الاشكالات الأربعة هذه خلاف العقل وغير ممكنة، يمتنع ايضاً صدور الممكن الأخس عن الحق تعالى بدون ان يكون قد صدر من قبله ممكن أشرف[٢].

١ـ نفس المصدر، ص ٢٤٦.

٢ـ نفس المصدر، ص ٢٤٧.

الطريق الثالث:

هذا التقرير سمعته من العلامة الطباطبائي، كما أورده ايضاً في تعليقته على «الأسفار». ويستلزم بيان هذا التقرير استعراض المقدمة التالية وهي انّ الوجود عبارة عن حقيقة أُصيلة ومشككة، ولديها مراتب مختلفة من حيث الشدة والضعف والقوة والفعل.

ان وقوع العلية والمعلولية في الممكنات، وتعلق الجعل بالوجود، أمر يوجب تحقق الكثير من المراتب في باب الوجود، لابد ان تتعلق المرتبة الأعلى بواجب الوجود، وسائر المراتب بالممكنات.

اذن إذا كان الجعل متعلقاً بباب الوجود، ترجع مسألة العلية والمعلولية الى مسألة الوجود الرابط والوجود النفسي.

فالوجود الرابط متقوم بالوجود النفسي وليس لديه أية استقلالية بدون الوجود النفسي. كما ان وجود المعلوم متقوم بوجود العلة، ولا يمكن ان نتصور له أي استقلال بدون العلة. وفي مثل هذه الحال تتقوم كل مرتبة من مراتب الوجود المختلفة بالمرتبة التي فوقها، وتعد المرتبة التي هي ما فوق مقوّمة للمرتبة التي هي مادون.

اذن لو افترضنا للوجود ثلاث مراتب هي: المافوق، والمادون، والمتوسطة، كانت المرتبة المادون رابطة ومتقومة بالمافوق فقط. كما تُعدّ المرتبة المتوسطة مقومة للمادون ومتقومة بالمافوق.

المرتبة المافوق او العليا عبارة عن الوجود النفسي الذي هو مقوّم للمراتب التي مادونه.

بعد هذه المقدمة نقول: كلما تحقق الممكن الأخس ولم يتحقق من قبله الممكن الأشرف، يلزم الاشكال التالي وهو: يتحقق بدون مقوم ما هو بحسب الفرض بالذات، ومتقوم، وعين الربط وهذا غير معقول.

شروط القاعدة

معظم اولئك الذين يعترفون بهذه القاعدة ويستخدمونها، يضعون شرطين رئيسيين لجريانها هما:

١ـ اتحاد الموجود الأشرف والموجود الأخس في الماهية.

٢ـ جريان هذه القاعدة في مبدعات وموجودات ما فوق عالم الكون والفساد.

وعلى هذا الضوء لا تجري هذه القاعدة في العالم العنصري وعالم الحركات، وفي الحالات التي لا يتحد فيها الموجود الأشرف والموجود الأخس اتحاداً ماهوياً.

ملاصدرا يرى جريان قاعدة امكان الأشرف في المراتب التشكيكية للوجود، ويعزو ظهور الاختلافات في الماهيات والأنواع الى الاختلاف في مراتب الوجود.

موارد جريان القاعدة

على ضوء ما سبق يمكن ان نقول انّ هذه القاعدة تجري في المرحلة الاولى في العقل الأول وجميع العقول الطولية، وفي المرحلة الثانية في العقول العرضية وأرباب الانواع، وفي المرحلة الثالثة في الاشباح المثالية والصور البرزخية.

ويرى ملاصدرا جريان هذه القاعدة في الغايات الوجودية للأشياء أيضاً. ولذلك يعتقد بتقدم الشريف على الخسيس، وبالفعل على بالقوة، والصورة على المادة، والصدق على الكذب، ويرى انه وإن كان الموجود الأخس مقدماً من حيث الزمان على الموجود الأشرف في عالم الكون والفساد كتقدم النطفة على الحيوان، والبيضة على الدجاجة، لكنّ الموجود الأشرف قبل الموجود الأخس بحسب الوجود والايجاد.

وكلما تمت دراسة الترتيب الذاتي ونظام خلقة الأشياء يتضح تقدم الوجوب على الامكان، والفصل على الجنس، والوحدة على الكثرة، والاتصال على الانفصال، والخير على الشر، والوجود على العدم.

وعلى هذا الضوء يمكن القول ان قاعدة امكان الاشرف تجري في الغايات الوجودية للأشياء بالمعنى المذكور أيضاً، ولا يقتصر جريانها على عالم العقول فقط، بل مفادها هو: يتقدم الممكن الأشرف على الممكن الأخس في جميع مراحل الوجود. ولو وُجد الممكن الأخس لابد ان يكون قد وُجد قبله موجود أشرف.

اذن يتضح انّ هذه القاعدة تلعب دوراً كبيراً في إثبات الكثير من المسائل الفلسفية، ولا يمكن تجاهلها قط.

ويشير ملاصدرا الى أهميتها قائلاً:

«هذا أصل شريف برهاني، عظيم جدواه، كريم مؤداه، كثير فوائده، متوفر منافعه، جليل خيراته وبركاته، وقد نفعنا الله به نفعاً كثيراً بحمد الله وحسن توفيقه»[١].

ورد في كتاب التلويحات للشيخ شهاب الدين السهروردي بشأن هذه القاعدة ما يلي:

«دعامة عرشية ـ إذا كان الممكن منه الأخس والأشرف ووجد الأخس فيدل على انّ الأشرف وُجد أولاً، لأنه اذا اقتضى واجب الوجود الأخس فلا جهة اخرى فيه تقتضي الأشرف، والممكن لا يلزم من فرض وجوده محال، فإذا انقرض الممكن الأشرف فيستدعي أن يقتضيه جهة تعقل أشرف من واجب الوجود وهو محال. والشيئان أحدهما يقتضي الأشرف لذاته دون اعتبار شرط آخر، والثاني الأخس.

---

١ ـ نفس المصدر، ص ٢٤٤.

فلا شك انّ الأول أتم وقد وجد الأجسام والماديات والماهية المجردة عن المادة غير ممتنعة وإلّا ما امكن النفس فما وجدت، والمتجرد بالكلية أشرف منها فيجب لما قلنا.

«فائدة»: عليك بها فانّ لها عمقاً عظيماً واستعملها في بقاء النفس، فإنه غير ممتنع وهو الأشرف. والأفلاك تتحرك لأمر علوي لا لما تحتها. ويجب الأشرف والسعادة والخير ممكن فوق الشقاوة والشر فيجب. فإذا تبين إمكان ما أنت بسبيله وشرفه فيكون قد وجب. ثم علمت انّ النفوس كثيرة وواجب الوجود واحد والجسم لا يوجدها ولا بعضها بعضاً إذ لا أولوية في طبيعة نوع أن يوجد بعض أشخاصه المتساوية بعضاً من العكس. فهي إذن من مجرد مما ذكرناه»[١].

السهروردي يتحدث عن فوائد عظيمة وعميقة لهذه القاعدة وانبرى لاثبات الكثير من المسائل والقضايا من خلال الاستعانة بها، ومنها اثبات النفس الناطقة وبقائها، وإثبات السعادة والخير والامور العلوية التي تتولى دوران الأفلاك.

السهروردي يستدل عن طريقين لاثبات الأمر العلوي والمفارق القدسي:

الأول، بما انّ دوران الأفلاك لا يتم بواسطة الأمر الأخس، فلابد أن يتم بواسطة أمر علوي. وبما انّ الأمر العلوي ممكن أشرف، فلابد ان يتحقق قبل الأمر الأخس.

الثاني، النفوس الناطقة متعددة، لذلك من الضروري والواجب وجود علة لهذه الموجودات المتكثرة.

علة النفوس الناطقة، ينبغي أن تكون أحد الأمور التالية:

١ ـ واجب الوجود.

---

١ ـ مجموعة مصنفات شيخ الاشراق، ج ١، ص ٥١.

٢ـ الأجسام.

٣ـ النفوس.

بما ان الأمر الأول ـأي واجب الوجودـ واحد من جميع الجهات فلا يمكن ان يكون علة للامور المتكثرة، لأنّ الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد.

والأمر الثاني لا يمكن ان يكون علة للنفوس، لانّ الجسم من حيث هو جسم، لا يمكنه ان يعطي الوجود لشيء آخر.

والأمر الثالث لا يجوز ايضاً، لأنّ الامور التي تشترك في طبيعة نوعيةٍ واحدةٍ ليس باستطاعة بعضها ان يكون علة والبعض الآخر معلولاً لعدم وجود أية اولوية فيما بينها.

ولا ريب في ان كل فرض من هذا القبيل سيُنقض بفرض عكسه.

اذن حينما لا نعثر للنفوس الناطقة المتكثرة علة من قبيل واجب الوجود، او الأجسام، او النفوس بذاتها، ينبغي الاعتراف بأنّ امراً مفارقاً قدسياً هو المنشأ لظهور النفوس الناطقة المتكثرة وعلة لها[١].

ويعترف الشيخ ابن سينا بهذه القاعدة ويقول:

«الطبيعة مالم يوف على النوع الأتم شرائط النوع الأنقص بكماله، لم تدخل في النوع الثاني»[٢].

عبارة ابن سينا هذه، أوردها صدر المتألهين في العديد من آثاره. غير انّ هادي السبزواري يتحدث عنها بالطريقة التالية:

«وهذا هو قاعدة إمكان الأخس التي موضع استعمالها السلسلة النزولية. فتفطن»[٣].

١ـ مجموعة مصنفات شيخ الاشراق، ج ١، التلويحات، ص ٥١.

٢ـ رسائل ابن سينا، ج ٢، ص ٢٤.

٣ـ الاسفار، ج ٦، ص ٩٧، الحاشية.

قاعدة إمكان الأخس

معظم اولئك الذين تحدثوا عن قاعدة إمكان الأشرف، تحدثوا عن قـاعدة إمكان الأخس أيضاً ولم يغفلوا عنها. فقد مرّ انّ الكثير من الموجودات الواقعة بين حاشيتي الوجود، يتم إثباتها بواسطة قاعدة إمكان الأشرف. وعـلى هـذا الأساس يمكن القول أيضاً ان العديد من المـوجودات الاخـرى الواقـعة بـين حاشيتي الوجود، قابلة للاثبات بواسطة قاعدة إمكان الأخس.

ملاصدرا يقول بأنه استخدم قاعدة إمكان الأخس في كثير من الموارد[1]. وأشار اليها أرسطو في كتاب «اثولوجيا». ولكن نظراً للشك الذي يحوم حول انتساب هذا الكتاب الى أرسطو، لذلك لا يخلو من إشكال التحدث عن إشارة ارسطو اليها.

موارد جريان القاعدة

حقيقة الوجود ذات حدين يدعيان بحاشيتي الوجود. فيصل أحد الحدين الـى الفعلية المحضة والكمال المطلق، ويصل الحـد الثـانـي الى القـوة المحـضة والقبول الصرف. فالحـد الـذي يبلغ الفعليـة المحضـة والكمال المطلق عـبارة عـن واجب الوجود الذي هو غير متناه من حيث شـدة الكمـال والفـضيلة، ومتناه من حيث الفعل. والحد الذي ينتهي بالقوة المحضة والقبول الصرف عبارة

---

١ ـ الأسفار، ج ٧، ص ٢٥٧.

عـن الهيولى الاولى التي هي غير متناهية فـي فقدان الكمال وغير مـتناهيـة فـي قبول الفعليات. مـا يقع بين هذين الحدين عبارة عـن المراحل المتوسطة للوجود.

نور الوجود لا يصل من مبدأ الوجود الى مرحلة الهيولى التي هي الانفصال المحض إلّا عن طريق اجتياز جميع مراحل الوجود المتوسطة ويُدعى بالقوس النزولي. كذلك لا يصل الوجود في مراحل الاستكمال من مقام الهيولى الى مقام قرب واجب الوجود إلّا عن طريق اجتياز جميع المراحل المتوسطة للـوجود، ويدعى هذا الطريق بالقوس الصعودي.

بعد ذكر هذه المقدمة نقول إذا تمّ إثبات الكثير من الموجودات المتوسطة في قوس النزول بـواسـطة قـاعدة إمكـان الأشرف، يـثبت أيـضاً الكـثير مـن الموجودات المتوسطة في قوس الصعود بواسطة قاعدة إمكان الأخس.

ملاصدرا يورد في كـتاب «الاسـفار» ثـلاثة أمـثلة لإثـبات المـوجودات المتوسطة بواسطة قاعدة إمكان الأخس، نكتفي منها بالمثال التالي: لو تمّ إثبات مدبر عقلي وصورة مثالية للأرض وأي عنصر من العناصر البسيطة في عـالم المفارقات والعقول العرضية، يتم إثبات نفس نباتية ذات حياة نفسانية وقـوة خيالية لكل منها في عالم النفوس والبرزخ. لأنّ بلوغ العنصر البسـيط لـمقام العقل المدبّر ورب النوع بدون اجتياز مقام النفس النباتية، يؤدي الى الطفرة، والطفرة محال.

إذن بـإثبات العـقل المـدبر ـأي المـوجود الأشرف في مـراحـل قـوس الصعود ـ تثبت النفس النباتية ايضاً، اي الموجود الأخس[1].

على ضوء ما سبق يتضح انّ هناك نسبة مـعكوسة بـين قـاعدتي إمكـان الأخس وإمكان الأشرف.

---

١ ـ نفس المصدر.

يظهر دور قاعدة إمكان الأخس في قوس الصعود. أي حينما يتم إثبات وجود النفس في قوس النزول، يثبت وجود العقل أيضاً بواسطة قاعدة إمكان الأشرف. اما في قوس الصعود فحينما يتم اثبات العقل المدبر للعناصر البسيطة، تثبت النفس النباتية ايضاً بواسطة امكان الأخس. وعليه يثبت العقل في قاعدة امكان الاشرف من خلال إثبات النفس الناطقة، وتثبت النفس الناطقة في قاعدة امكان الأخس من خلال إثبات العقل.

هادي السبزواري يتحدث في تعليقته على كتاب الاسفار عن الموجودات التي يتم اثباتها بواسطة قاعدة إمكان الأخس ويقول: لو علمنا انّ لدى حيوان ما قوة باصرة، فسوف نعلم عن يقين انّ لدى هذا الحيوان مشاعر اخرى ايضاً، لأنّ سائر المشاعر أخس من القوة الباصرة.

كذلك لو علمنا ان لدى حيوان ما قوة مدركة، فلابد ان نعلم ايضاً ان لديه قبل هذه القوة، قوة محركة.

كذلك لو علمنا بوجود قوة شوقية في موجود ما، سوف نعلم بحكم قاعدة إمكان الأخس ان لديه قبل ذلك قوة عقلية أيضاً.

وعلى هذا المنوال، نستطيع استخدام قاعدة الأخس في جميع القوى الموجودة في الحيوان، ازاء القوى التي مادونها[1].

---

١ ـ للاطلاع على هذه القاعدة وتفاصيلها راجع:

١ ـ رسائل ابن سينا، ط تركيا، ج ٢، ص ٢٤.

٢ ـ الأسفار، ج ٧، ص ١٠٩ و٢٤٤.

٣ ـ نفس المصدر، ج ٢، ص ٥٨.

٤ ـ نفس المصدر، ج ٥، ص ٣٤٢.

٥ ـ السهروردي، مجموعة مصنفاته، ج ١، ص ٥١ و٤٣٤.

٦ ـ رسالة «برتو نامه»، ص ٢٤٨.

كل أزلي لا يمكن ان يفسد

هذه القاعدة طُرحت لأول مرة من قبل أول فيلسوف اسلامي، اي يعقوب بن اسحاق الكندي (ت ٢٥٨ هـ)، وأشير اليها في آثار سائر الفلاسفة المسلمين. وتجلت في صورة رائعة في كلمات وأشعار بعض كبار رجال العرفان والشعر.

ويعبَّر عن هذه القاعدة بصيغة اخرى تقول: «ما ثبت قدمه امتنع عدمه».

ما أورده الكندي بشأن هذه القاعدة:

«ان الأزلي هو الذي لم يجب ليس هو مطلقاً فلا قبل كوني لهويته، فالأزلي هو لا قوامه من غيره فالأزلي لا علة له، فالأزلي لا موضوع له ولا محمول ولا فاعل ولا سبب، أعني ما من أجله كان، لأنّ العلل المقدمة ليست غير هذه. فالأزلي لا جنس له، لأنه إن كان له جنس فهو نوع، والنوع مركب من جنسه القائم له ولغيره، ومن فصل ليس في غيره فله موضوع هو الجنس القابل لصورته وصورة غيره، ومحمول وهو الصورة الخاصة له دون غيره فله

← ٧ـ رسالة «الألواح العمادية»، ط طهران، ص ١٤٩.

٨ـ شرح حكمة الاشراق، ط قديمة، ص ٣٦٧.

٩ـ الفيض الكاشاني، عين اليقين، ص ٢٤٥.

١٠ـ السبزواري، أسرار الحكم، ص ١٥٣.

١١ـ السبزواري، شرح المنظومة.

موضوع ومحمول. وقد كان تبين انه لا موضوع ولا محمول له، وهذا محال لا يمكن. فالأزلي جنس له. فالأزلي لا يفسد لأنّ الفساد انما هو تبدل المحمول لا الحامل الأول. فأما الحامل الأول الذي هو الجنس فليس يتبدل، لأنّ الفاسد ليس فساده بتأييس آيسته، وكل متبدل فأنما تبدله بضده الأقرب؛ أعني الذي معه في جنس واحد كالحرارة المتبدلة بالبرودة، لأنّا لا نعد من المقابلة كالحرارة باليبس او بالحلاوة او بالطول او ما كان كذلك. والأضداد المتقاربة هي جنس واحد. فالفاسد جنس، فان فسد الأزلي فله جنس وهو لا جنس له. هذا خلف. فالأزلي لا يمكن أن يفسد»[١].

من الممكن صياغة برهان قاعدة «كل أزلي لا يمكن أن يفسد» بطريقة أخرى حيث يقال: الموجود الأزلي عبارة عن موجود لا مجال للعدم اليه، ولا يحتاج في قوامه الى شيء. وحينما لا يحتاج الموجود في قوامه الى شيء فلن يحتاج الى العلة أيضاً، ويكون أبدياً. وما كان أبدياً لا يسري اليه الفساد. اذن فالموجود الأزلي لا يقبل الفساد.

وينطبق هذا التقرير مع الكلام التالي الذي أورده الكندي في رسالة «حدود الأشياء ورسومها»:

«الأزلي: الذي لم يكن له ليس وليس بمحتاج في قوامه الى غيره. والذي لا يحتاج في قوامه الى غيره فلا علة له. وما لا علة له فدائم أبداً»[٢].

هذه الفكرة الفلسفية التي بُحثت في اطار القاعدة المذكورة، طُرحت في أفكار الفلاسفة المسلمين الذين أتوا من بعد الكندي بشكل أنضج.

هادي السبزواري يلخص برهاناً اورده ملاصدرا في «الاسفار» بشأن هذه

---

١ ـ الكندي، الى المعتصم بالله في الفلسفة الاولى، ص ٩١.

٢ ـ الكندي، فلاسفة العرب، الرقم ٨، ص ٢٥ و٦٤.

القاعدة، كما يلي:

«انّ الفساد أمر متجدد. وكل متجدد كوناً كان أو فساداً مسبوق بحامل استعداد، وحامل استعداد فساد النفس اما هي وهو ظاهر البطلان، وأما مادة لها ولا مادة لها. وعلى تقدير جوازها يلزم الخلف، إذ المادة هي الجزء المقوّم، وإذا لم يكن لها وضع وحيّز ونحوهما كانت هي النفس الباقية»[١].

اذن يتعذر عروض الفساد على كل موجود بدون استعداد قبلي. كما يتعذر عروض الاستعداد بدون مادة. اذن يتعذر عروض الفساد على الموجود الأزلي، لأنّ الموجود الأزلي غير مادي.

لا يخفىٰ انه توجد في مقابل هذه القاعدة القائلة «كل أزلي لا يمكن أن يفسد»، قاعدة اخرى تقول «كل ما هو كائن فاسد وكل ما لا فساد له لا كون له»[٢]، سنبحثها فيما بعد.

---

١ ـ الأسفار، ج ٨، ص ٣٨٨، الحاشية.

٢ ـ نفس المصدر، ص ٣٨٩.

انقلاب الحقيقة ممتنع

لم تُبحث هذه القاعدة في الكتب الفلسفية تحت عنوان خاص ومستقل عن سائر المباحث. وقد استُند اليها لإثبات او رفض بعض المسائل، واستُخدمت كأصل ثابت في طريق الاستدلال.

فلو ادعى أحد انّ امتناع الانقلاب الى شيء آخر أمر بديهي، فلربما لم يقل جزافاً لأنّ استحالة هذه القضية واضحة الى درجة بحيث لا توجب أية حاجة الى الاستدلال، رغم ان بعض الكتب الفلسفية قد استدلّت لإثبات هذه القاعدة.

والحقيقة هي أنّ انقلاب الحقيقة عبارة عن انقلاب ماهية شيء ما -من حيث هي ماهية ذلك الشيء- الى ماهية اخرى بحسب المعنى والمفهوم.

هذا اللون من الانقلاب مستحيل عقلياً لأنّ الماهية -من حيث هي ماهية- ليست سوى ماهية. وبما انها كذلك لا يصدق عليها اي مفهوم آخر سوى مفهوم تلك الماهية.

اذن فالماهية في مقام الذات ليست سوى الماهية نفسها، ولا يمكن ان تكون شيئاً آخر.

كذلك لا يمكن ان ينتقل وجود ماهية ما الى وجود ماهية اخرى مالم تكن هناك مادة مشتركة بين الماهيتين، وتكون تلك المادة المشتركة هيولى محضة وانفعالاً صرفاً، ويحدث انقلاب الحقيقة على الهيولى المشتركة. وفي مثل هذه

الحال يبرز الإشكال التالي وهو أن هاتين الماهيتين، ليستا من الحقائق البسيطة والمقولات العالية، وانما تقعان تحت مقولة اخرى. وحينذاك تصبح هاتان الحقيقتان نوعين واقعين تحت جنس واحد. والنوعان التابعان لجنس واحد ليسا حقيقتين مختلفتين بتمام الذات، وهذا خلاف الفرض.

اذن فالحقيقتان المختلفتان بتمام الذات، هما ماهيتان مستقلتان ولا يوجد بينهما اي اشتراك ولا تنقلب إحداهما الى الاخرى.

يقول صدر المتألهين في دفع توهم انقلاب حقيقة النفس الناطقة عن مبدئها العقلي:

«فإن قلت: ما ذكرته هو قول بانقلاب الحقيقة وهو ممتنع، قلت: هذا ليس من انقلاب الحقيقة في شيء وذلك لأنّ انقلاب الشيء عبارة عن أن تنقلب ماهية شيء من حيث هي هي الى ماهية شيء آخر بحسب المعنى والمفهوم، وهذا ممتنع، لأنّ الماهية من حيث هي هي ليست إلّا هي. وكذا يمتنع أن ينقلب وجود ماهية الى وجود ماهية اخرى من غير مادة مشتركة تتبدل عليها الصور بحسب الانفعالات المتواردة عليها او تنقلب حقيقة بسيطة الى حقيقة بسيطة اخرى»[1].

الحكيم الهيدجي (ت ١٣٤٨ هـ) أثار مسألة امتناع انقلاب الحقائق في حاشيته على منظومة هادي السبزواري، واعتبر هذا الانقلاب أمراً غير معقول[2]؛ رغم انه لم يأت بشيء جديد في هذا المجال.

---

١ ـ الاسفار، ج ٨، ص ٣٦٨.

٢ ـ تعليقات على شرح منظومة السبزواري، ص ٤٣١.

كل ما كان أعمّ كان علمنا به أتمّ

طبقاً لهذه القاعدة كلما كانت دائرة عمومية المفهوم أوسع كان علم الانسان به أكمل وأوضح. وبالمقابل كلما كانت دائرة المفهوم أضيق كان علم الانسان به اقل. وعليه فالمفهوم العام اوضح من الخاص، والمفهوم الأعم أوضح من الأخص حتى انّ أعمّ المفاهيم أعرفها.

على ضوء هذه القاعدة وبالاستناد اليها يعتبر الفلاسفة مفهوم الوجود أعرف المفاهيم لأنه أعمها. وقد يعتبرونه من البديهيات في بعض الأحيان. واستطاعوا عن هذا الطريق حل المعضلة التي كانت تواجههم في تعيين موضوع الفلسفة الاولى. فقد كان الفلاسفة يواجهون مشكلة تعيين الموضوع في الفلسفة الاولى بموجب قاعدة «موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية».

موضوع كل علم عبارة عن ذلك الشيء الذي يُبحث عن عوارضه الذاتية في ذلك العلم. اذن فالبحث عن عوارض موضوع العلم هو ما يبحث في كل علم. اما البحث عن الموضوع نفسه فلا يُعدّ من مسائل ذلك العلم. بل ان وجود الموضوع إما ان يكون بديهياً او لا يكون. واذا لم يكن بديهياً ينبغي بحثه في علم آخر. وحينما يبلغ مرحلة الاثبات يمكن أنّ يقع موضوعاً في ذلك العلم.

الفلاسفة الالهيون الذين يعتبرون الوجود او الموجود موضوعاً للفلسفة الاولى، يبحثون في الفلسفة عن عوارض الوجود أو الموجود. اما البحث عن الوجود فلا يمكن ان يُطرح في الفلسفة. فالبحث عن الوجود ليس بحثاً عن

عوارضه.

اذن فالوجود ـ الذي هو موضوع الفلسفة الاولى ـ إما أن يكون بديهياً او ان يُبحث في علم آخر ويتم إثباته. ولا نعرف علماً آخر يتولى بحث الوجود ويثبته. لذلك لابد من الاعتراف ببديهية مفهوم الوجود.

وحينذاك نفهم مفهوم قاعدة «كل ما كان أعم كان علمنا به أتم»، إذ بما انّ مفهوم الوجود أعم المفاهيم فهو أعرفها ايضاً. وليس هناك مفهوم باستطاعته ان يعرّف مفهوم الوجود.

نظراً لكون مفهوم الوجود أعرف المفاهيم، لذلك تزول المشاكل التي تواجه تعيين موضوع الفلسفة الاولى.

ابن سينا يقول في «الشفاء» ان الموجود بما هو موجود يمثل موضوع الفلسفة الاولى، ويرفض أي رأي غير ذلك:

«فيجب إذن أن يكون الموضوع الأول هو الموجود بما هو موجود»[١].

صدر المتألهين يعتبر الموجود المطلق موضوع العلم الالهي:

«فموضوع العلم الالهي هو الموجود المطلق»[٢].

ويقول في موضع آخر بشأن الوجود:

«في موضوعيته للعلم الالهي وأولية ارتسامه في النفس»[٣].

هذه العبارة تكشف بوضوح انّ صدر المتألهين يعتبر مفهوم الوجود أولي التصور يرتسم في النفس الناطقة بدون أية واسطة. ولذلك يعتبره اول الأوائل في عالم التصورات، ويرى استحالة تعريفه بالحد والرسم.

ولربما هذا هو عين ذلك الأمر الذي دعاه هيغل ـ الفيلسوف الألماني الكبير ـ

---

١ ـ الشفاء، الالهيات، ص ٦.

٢ ـ الاسفار، ج ١، ص ٢٤.

٣ ـ نفس المصدر، ص ٢٣.

بالمقولة الاولى.

يقول الامام الفخر الرازي بهذا الشأن:

«إعلم انه قد ثبت انّ كل ما كان أعم كان علمنا به اكمل وأتم. ولما كان الوجود أعم الامور وأشملها، لاجرم ابتدأنا في كتابنا الأول بالبحث عنه وعن خواصه»[١].

ويرى انه ليس من الضروري ان نعتبر جميع التصورات مكتسبة، لانّ اكتساب جميع التصورات يستلزم الدور او التسلسل[٢].

كما انه يعتبر الامور التالية، لازمة في هذا الشأن:

١ـ الوجود، أولي التصور.

٢ـ من غير الممكن تعريف الوجود.

٣ـ تصور الوجود، أول الأوائل.

ويستخدم الفخر الرازي طريقين لبيان الأمر الأول:

الطريق الاول هو التصديق بأنّ أي أمر في العالم لا يخلو من نفي او إثبات. ومن البديهي لكل شخص انَّ كل تصديق مسبوق بتصور. ولابد في هذه الحال ان يُسبق هذا التصديق بتصور الوجود والعدم. اذن إذا كان هذا التصديق بديهياً، فالتصور الذي يتألف منه التصديق أولى بالبداهة، وهو عبارة عن تصور الوجود.

الطريق الثاني هو ان الانسان على علم بوجوده. وهذا العلم ليس مكتسباً. وحينذاك فالوجود جزء من وجود الانسان، لأنّ وجود الانسان عبارة عن ذلك الوجود المركب مع قيد الانسان ويؤلف كلّ وجود الانسان.

اذن إذا كان العلم بالكل ـ أي وجود الانسان عند الانسان ـ غير مكتسب،

١ـ المباحث المشرقية، ج ١، ص ٦.

٢ـ نفس المصدر، ص ١١ ـ ١٢.

فمن الأولى ان يكون العلم بالجزء، المؤلف للكل، بديهياً. وعليه يتقدم علم الانسان بوجوده. وبما ان علم الانسان بوجوده بديهي، فمن الأولى ان يكون علمه بالوجود بديهياً[١].

ويطيل الامام الفخر الرازي الحديث عن الامر الثاني ولذلك لا مجال هنا للتطرق اليه. اما بشأن الأمر الثالث فيرى ان الوجود أعم من جميع الامور، وأنّ العلم بالكل يتوقف دائماً على العلم بالجزء. وبما انّ جميع الامور تُعدّ كلاً بالنسبة للوجود المطلق. فالعلم بأي منها يتوقف على العلم بالوجود. ومعنى هذا ان العلم بالوجود يسبق العلم بالأشياء[٢].

القاضي عضد الدين الايجي (٧٠٠ـ٧٥٦ هـ) ـوهو من كبار المتكلمين ـ يأخذ بقاعدة «كل ما كان أعمّ كان علمنا به أتمّ». ويعتبرها بديهية، ويستدل بعدة طرق على بداهة الوجود الذي هو أعمّ المفاهيم:

الطريق الأول هو ان الوجود جزء من وجود الذات، لأنّ المطلق جزء من الوجود المقيد، والوجود المقيد الذي هو وجود الذات بديهي وضروري بحيث يدركه حتى الأطفال والسفهاء والبلهاء الذين يفتقدون الى قدرة إدراك المسائل النظرية. واذا كان وجود الذات ـالذي هو وجود مقيد ومركب ـ قابلاً للتصور بشكل بديهي، فمن الأولى ان يكون جزؤه ـالذي هو عبارة عن الوجود المحض ـ قابلاً للتصور بشكل بديهي، لأن جزء البديهي بديهي، دائماً[٣].

الطريق الثاني هو انّ مفهوم الوجود أعم المفاهيم، والمفهوم الأعم جزء المفهوم الأخص دائماً، والجزء أعرف من الكل دائماً لأنّ العلم بالكل يتوقف على العلم بالجزء، دون أن يصدق عكس هذه القضية[٤].

---

١ ـ نفس المصدر.

٢ ـ نفس المصدر، ص ١٢.

٣ ـ المواقف (مع شرح الجرجاني)، ج ١، ص ٢٥٥.

٤ ـ نفس المصدر، ص ٢٤٣.

الطريق الثالث هو أنّ الفيض عن المبدأ الفياض عام، ونفس الانسان الناطقة تقبل التصورات بشكل مطلق. حينذاك لا تتوقف إفاضة فيض التصورات من المبدأ الفياض على النفس الناطقة، إلّا على اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع.

اذن فالشيء الذي تقل فيه الشرائط والموانع، أقرب من غيره الى فيض الفياض. ولا ريب في انّ المفهوم الأعم لديه شرائط وموانع أقل من المفهوم الأخص، لأنّ اي شرط ومانع موجود في المفهوم العام، موجود في المفهوم الخاص أيضاً، ولا يصدق عكس هذه القضية لأن المفهوم الخاص ذو شرائط وموانع لا توجد في المفهوم العام قط. وعليه يُعدّ اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع، اقل في المفهوم الأعم منه في المفهوم الأخص.

والنتيجة التي يمكن استحصالها من هذه المقدمات هي ان ارتسام وقوع المفهوم الأعم في النفس الناطقة اكبر من ارتسام المفهوم الأخص. والشيء الذي ارتسامه في النفس الناطقة اكبر، لابد وأنْ يكون عند النفس الناطقة أعرف. وبهذه الطريقة تثبت بداهة مفهوم الوجود الذي هو أعمّ المفاهيم[١].

نصير الدين الطوسي والقاعدة

يعترف الفيلسوف والمتكلم الشيعي الكبير نصير الدين الطوسي بهذه القاعدة ويتحدث عن بداهة الوجود، ويقول:

«أصل: كل من أدرك شيئاً لابد أن يدرك وجوده، لأنه يعلم ضرورة أنّ كل مدرَكٍ موجود وما ليس بموجود هو ليس بمدرَك. فإذا كان وجوده ضرورياً كان مطلق الوجود ضرورياً أيضاً، لأنه جزؤه، وضرورية المركب تستلزم ضرورية جزئه.

---

١ ـ نفس المصدر.

فلا يحتاج الوجود حينئذ الى تعريف. ومن عرفه عرفه بما يعلم بالوجود أو مع الوجود، وذلك لا يستحسنه الأذكياء»[١].

منكرو هذه القاعدة

يعترف معظم الفلاسفة والمتكلمين المسلمين ببداهة مفهوم الوجود استناداً الى هذه القاعدة، ويأخذون بارتسامه في النفس الناطقة بدون أية واسطة.

اذن اولئك الذين يرفضون بداهة مفهوم الوجود، ينكرون هذه القاعدة، ويمكن تقسيمهم الى فئتين:

١ـ فئة ترى اكتسابية مفهوم الوجود وحاجته الى معرف[٢].

٢ـ فئة ترى ان مفهوم الوجود غير قابل للتصور مطلقاً لا بشكل بديهي ولا بشكل اكتسابي، بل ترى امتناع أي تصور في باب الوجود.

الفئة الاولى تستدل على رأيها بقولها: مفهوم الوجود إما عبارة عن نفس الماهية او زائد عليها. فإذا كان نفس الماهية فلن يكون بديهياً لأن كنه الماهيات غير بديهي. ولو كانت هناك بداهة فإنها من حيث جهةٍ من جهات الماهية لا من حيث كنهها. اما اذا كان مفهوم الوجود زائداً على الماهية فإنه يُعدّ من عوارض الماهيات، وقابل للتعقل تبعاً لها، لأنّ مفهوم العرض غير قابل للتصور بشكل مستقل قط. وبما أن الماهيات ليست بديهية، فتابع الماهيات أولى بعدم البداهة.

الفئة الثانية التي ترى ان مفهوم الوجود غير قابل للتصور مطلقاً، تستدل على فكرتها هذه بطريقين:

الطريق الأول، لا يحصل تصور الوجود إلّا إذا تميّز عن غيره، لأنّ المدرك ينبغي ان يتميز عن غير المدرك. ومعنى تميزه هو ألّا يكون مفهوم الوجود غير

١ـ الفصول، ترجمة محمد بن علي الجرجاني، ص ١٠.

٢ـ المواقف (مع شرح الجرجاني)، ج ١، ص ٢٤٤ـ٢٤٥.

مفهوم الوجود. وعليه يتوقف تعقل الوجود على تعقل السلب المطلق. والسلب المطلق ليس سوىٰ العدم المطلق. والعدم المطلق غير قابل للتعقل إلّا بعد تعقل الوجود المطلق، لأنّ الوجود والعدم أمران متضايفان، ويتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر، لذلك يلزم عن ذلك المحال.

الطريق الثاني، تصور الوجود عبارة عن حصول ماهيته في النفس الناطقة بينما النفس الناطقة لديها وجود أيضاً، إذْ لو لم يكن لدى النفس الناطقة وجود، فمن المتعذر تصور الأشياء. اذن النفس الناطقة ذات وجود. كما تتحصل ماهية الوجود في تلك الصورة أيضاً. فيلزم هنا إشكال اجتماع المثلين. وهذان المثلان عبارة عن وجود النفس، والوجود الحاصل في النفس. وبما أنّ اجتماع المثلين محال، يستحيل تصور الوجود أيضاً.

من خلال دراسة استدلالات أنصار بداهة الوجود ومعارضيها، نصل الى النتيجة التالية وهي: لو اتضح للجانبين محل النزاع والخصومة، لما ظل اي اختلاف. ويعود جُلّ هذا النزاع الى عدم تحرير محل النزاع وعدم التمييز بين مفهوم الوجود ومصداقه. ويحاول الحكيم هادي السبزواري التوفيق بين الجانبين من خلال البيت التالي:

مفهومه من أعرف الأشياء وكنهه في غاية الخفاء[١]

فالشطر الأول يكشف عن نظرية أنصار بداهة الوجود، والشطر الثاني يعبّر عن وجهة نظر اولئك الذين يرفضون بداهة الوجود ويرون امتناع تصوره في الذهن، وهذا نابع من كون حقيقة الوجود عين منشئية آثاره، بينما ما هو في الذهن لا تترتب عليه آثار خارجية. ومن هذا يتضح بأنّ ما يدّعيه انصار بداهة الوجود لا ينكره مخالفوها، وما ينكره المخالفون يعترف به انصار بداهة الوجود.

---

١ ـ شرح المنظومة، قسم الفلسفة، ص ٩.

كل ما هو أقدم بالزمان فهو آخر بالرتبة والشرف

لا تلاحظ هذه القاعدة في الكتب الفلسفية والكلامية التي سبقت صدر المتألهين الشيرازي، وانما كانت مثارة مسألة التقدم الزماني باعتبارها أحد أقسام السبق والتقدم الثمانية أو التسعة. يقول الحكيم هادي السبزواري:

السبق منه ما زمانياً كشف والسبق بالرتبة ثم بالشرف[1]

غير أنّ هذه القاعدة مستعرضة في فلسفة صدر المتألهين ـ أي الحكمة المتعالية ـ كإحدى النتائج المهمة لحركته الجوهرية ضمن مباحث النفس الناطقة.

النفس الناطقة طبقاً لمبدأ الحركة في الجوهر، جسمانية الحدوث وروحانية البقاء، فإنها «في وحدتها كل القوى»، طبقاً لدراسات ملاصدرا العالية وعلى ضوء قاعدة «بسيطة الحقيقة كل الأشياء وليس بشيء منها».

اذن مبدأ التغذية والتنمية والتوليد الذي هو من آثار الحياة النفسانية، عبارة عن طليعة النفس الناطقة التي تُحفظ في جميع القوى الانسانية. والأثر الاول لهذا المبدأ عبارة عن التغذية التي يتبعها أثرا التنمية والتوليد.

على ضوء المقدمات المذكورة، يتضح مفاد قاعدة «كل ما هو أقدم بالزمان فهو آخر بالرتبة والشرف» على صعيد النفس الناطقة، لأنه حينما يقال بأنّ النفس الناطقة جسمانية الحدوث وروحانية البقاء وأنها تنطلق نحو الكمال في

---

١ ـ المصدر السابق، ص ٨٦.

حركتها الاشتدادية في عين وحدة جميع القوى وبحسب جوهر الذات، يتضح انّ ما هو مقدم من حيث الزمان في مراحل النفس، مؤخر من حيث الرتبة والمقام.

وبذلك تتأكد صحة هذه القاعدة في الحكمة المتعالية لملاصدرا حينما يقول:

«وأما الذي استقر عليه اعتقادنا فهو أنّ النفس كل القوى، وهي مجمعها الوحداني ومبدؤها وغايتها. وهكذا الحال في كل قوة عالية بالنسبة الى ما تحتها من القوى التي تستخدمها وإن كان استخدامها بالتقديم والتأخير، فهذه القوى متقدمة بعضها على بعض. وكل ما هو أقدم بالزمان فهو آخر بالرتبة والشرف»[١].

---

١ ـ الأسفار، ج ٨، ص ٥١.

الأول في الفكر هو الآخر في العمل

مبدأ ظهور هذه القاعدة هو انّ العلة الغائية مقدمة في الذهن ومتأخرة عن الذهن في عالم الخارج دائماً.

الحكماء يقسمون العلل الى ما يلي:

١ـ العلة الغائية.

٢ـ العلة الفاعلية.

٣ـ العلة الصورية.

٤ـ العلة المادية.

ويطلقون على النوع الاول والثاني من العلل إسم «علل الوجود» وعلى النوعين الثالث والرابع إسم «علل القوام»، لأنّ ماهية الأشياء تتألف من علة مادية وصورية، بينما الوجود والماهية، بفعل العلة الغائية والفاعلية.

«كما أنّ كلاً من المادة والصورة تعتمد في قوامها على الاخرى وليس باستطاعة أي منهما ان تؤثر في العالم بدون الاخرى، كذلك نلاحظ ان العلة الغائية والعلة الفاعلية تعتمد كل منهما على الاخرى على صعيد علل الوجود، وليس باستطاعة أي منهما التأثير في الايجاد بمفردها.

لذلك لا جدوى من التساؤل هل الإصالة للعلة الغائية ام للعلة الفاعلية، لأنّ لكل من الفاعل والغاية عليّة ازاء الآخر. والفاعل منشأ ظهور وجود ماهية الغاية في عالم الخارج لكنه ليس علة لماهية الغاية او علة لكونها غاية.

اما الغاية فإنها علة فاعلية الفاعل لكنها ليست علة وجوده.

اذن لو سُئل المريض: لماذا شربت دواءً مراً؟ لقال في الاجابة: كي استعيد عافيتي. ولو سُئل: كيف استعدت عافيتك؟ لأجاب: لأنني شربت دواءً مراً.

وبهذا يتضح انّ الدواء المر هو العلة الفاعلية للعافية، والعافية هي العلة الغائية لشرب الدواء[١].

اذن العلة الغائية مقدمة في الذهن، ومؤخرة في العمل والخارج، وهذا هو معنى القاعدة التي تقول: «الأول في الفكر هو الآخر في العمل».

على هذا الضوء يمكن القول بأنّ هذه القاعدة غير قابلة للتخصيص كقاعدة عقلية وفلسفية، ولا تقبل أي استثناء.

الحكيم الهيدجي يصرح بكليّة هذه القاعدة ويعترف ان العلة الغائية مؤخرة في العمل، لكنه يورد عليها الاستثناء التالي على سبيل المزاح والهزل، فيقول: كان في بلدتنا شخص يدعى «عاشق نجف علي»، وكان من أصحاب الدفّ والعزف. فكان أهل البلدة يدعونه في أعراسهم ومراسم أفراحهم لكنه كان يقول بلغته التركية «بالام، الام، چالام»، وتعني هذه الكلمات التركية الثلاث: «عزيزي، الدفع اولاً، العزف ثانياً». وعلى هذا الأساس فالعلة الغائية لذلك الرجل هي اجرته التي كان يطالب بها قبل العمل، ثم يقول هذا الحكيم الورع بعد نقل هذه القصة: «نعوذ بالله من هفوات لساننا»[٢].

الحكيم هادي السبزواري يشير الى هذه القاعدة في ثلاثة مواضع من كتاب «شرح المنظومة»، الأول تحت عنوان «في البحث عن الغاية» حيث يقول:

علّة فاعل بماهيتها   معلولة له بانيّتها[٣]

والثاني في قسم المنطق تحت عنوان «برهان لمي واني وتقسيم الغاية الى ذاتية

---

١ ـ تعليقات على شرح منظومة السبزواري، ص ٦٤.

٢ ـ نفس المصدر.

٣ ـ شرح المنظومة، ص ١١٩.

وعرضية[١].

والثالث في الالهيات بالمعنى الأخص في ذيل مبحث «الداعي والغرض والايجاد»، ويقول انه يوجد نوع من الاتحاد والارتباط بين الغاية والفاعل في كل مكان دائماً، لأن العلة الغائية تعطي الفاعلية للفاعل. ويمكن القول بأنّ العلة الغائية عبارة عن فاعل الفاعل، بحيث لا يُعدّ الفاعل فاعلاً بدون الغاية. والعلة الغائية متواجدة في ذات الفاعل دائماً. ولذلك قيل: الريّان يطلب الارتواء[٢].

فرغم ان الظاهر يشير الى ان الذي يطلب الماء هو الشخص الظامئ، والشخص غير الظامئ لا يبحث عن الماء، لكن الواقع يشير الى ان الشخص الذي يبحث عن الماء هو الشخص الذي يتصور الارتواء في عالم الذهن والفكر قبل البحث عن الماء.

اذن فالذي يطلب الماء ليس الشخص الظامئ، لأنّ الذي ليست لديه فكرة الارتواء لا ينطلق نحو الارتواء قط. وانما الذي يبحث عن الارتواء هو ذلك الذي جرّب الارتواء، فالذي لم يتصور الارتواء لا تنبثق فيه قوة البحث عن الماء لإنّ طلب المجهول المطلق أمر ممتنع ومحال عقلياً.

اذن على ضوء ما قيل في مجال قاعدة «الأول في الفكر هو الآخر في العمل»، ونظراً لكون الغاية فاعل الفاعل من حيث ماهيتها في الذهن، ومعلول الفاعل من حيث وجودها الخارجي، يمكن البرهنة بوضوح على الالتحام القائم بين الفاعل والغاية، بحيث لو ادعىٰ أحد وجود نوع من الوحدة بين الطالب والمطلوب والعاشق والمعشوق، لما كان ادعاؤه جزافاً[٣].

استناداً الى هذه القاعدة يعتبر بعض العرفاء والفضلاء ترقيات الانسان في مدارج الكمال وعروجه في مراحل السلوك، عبارة عن حركة تبدأ من نقطة

---

١ ـ نفس المصدر، ص ٩٣.
٢ ـ نفس المصدر، ص ١٨١.
٣ ـ تعليقة شرح منظومة السبزواري، ص ١١٩.

وتنتهي الى نفس النقطة. بل انّ نهاية كل شيء عبارة عن العودة الى بدايته.

ورد في القرآن الكريم: ﴿كما بدأكم تعودون﴾[١].

يقول العارف المعروف الشيخ محمود الشبستري (نحو ٦٨٧ـ٧٢٠ هـ) في منظومة «روض الأسرار»:

وقد سألوا فقالوا ما النهاية؟ فقيل هي الرجوع الى البداية

الوحدة ما بين البداية والنهاية، والارتباط ما بين الفاعل والغاية، يوجب دورية الحركة في قوسي النزول والصعود، لأن حركة الفاعل تبدأ من الغاية، وبما أنّ النهاية تعود الى الغاية، فكلما ظهر بعد عن الغاية، ظهر قرب منها بمقتضى التكامل والاشتداد في الحركة. وحركة كهذه لا يمكن ان تكون مستقيمة بالطبع، إذ يمكن تصور الابتعاد عن المبدأ في الحركة المستقيمة، ولكن لا يمكن تصور الاقتراب منه.

على أساس هذا النمط من التفكير تم تصوير حركة الانسان في مدارج الكمال المعنوي على شكل دائرة ذات قوسين: قوس نزولي، وقوس صعودي.

صدر الدين القونوي أثار هذه القاعدة ضمن قاعدة أُخرى تقول «لا يؤثر مؤثر حتى يتأثر»، واستدل بمفادها[٢].

وللشاعر العارف جلال الدين المولوي (الرومي) أبيات تحمل فحوىٰ هذه القاعدة[٣] وذلك حينما يقول بأن غاية الشجرة الأساسية هي الفاكهة والتي هي الشيء الأول في عالم الفكر بحيث لو لم تظهر فكرة الثمرة لدى البستاني لما غرس الشجرة. غير انّ هذه الغاية هي الأخيرة في العمل لأن ثمرة أي نبات هي النتيجة النهائية لسير ذلك النبات. والرسول محمد ﷺ وإن كان آخر نبي في العمل، الا انه في الحقيقة يمثل الغاية الأساسية لنبوة جميع الانبياء؟، ولذلك ورد

١ـ سورة الاعراف، الآية ٢٩.
٢ـ مفتاح الأنس في شرح مفاتيح غيب الجمع والوجود، ص ٤٢.
٣ـ مثنويات جلال الدين الرومي.

في الحديث القدسي: «لولاك لما خلقت الأفلاك».

ومعنى رمز «نحن الآخرون السابقون»، هو انهم سابقون من حيث الرتبة والمقام، ولاحقون من حيث الزمان.

ورد في لغة الشعر:

وإني وان كنت ابن آدم صورة   فلي فيه معنى شاهد بأبوّتي

مما سبق يتضح دور العلة الغائية وارتباطها بسائر العلل في عالم الخلق. وبالرغم من اولئك الذين يتصورون عالم الخلقة خالياً من الغاية والغرض، تتولى الغاية دوراً رئيسياً وأساسياً في نظام الخلقة.

يقول حسن الجلبي خلال توضيحه لكلام شارح المواقف.

«لأن العلة الغائية هي الباعثة على الفعل، وهي مقدمة على المعلول بحسب التصور حتى لو لم يتصور لم يتحقق الفعل والفاعلية ايضاً، وإلّا لم يكن ما فرضت غائية غائية. ولا شك أنه نقصان في الفاعلية[1].

---

١ ـ شرح المواقف، ج ١، ص ١١.

لمزيد من الاطلاع على هذه القاعدة راجع:

١ ـ رسائل اخوان الصفا، ج ٢، ص ١٨٢.

٢ ـ رسائل ابن رشد، كتاب ما بعد الطبيعة، ط الهند، ص ٩٣.

الإتفاق لا يكون دائمياً ولا أكثرياً

قبل بحث أهمية هذه القاعدة في الفلسفة، لاسيما في المنطق الأرسطي، من الضروري دراسة معنى كلمة «اتفاق» التي تُنتزع منها الدائمية والأكثرية.

لفيف من الفضلاء يفسرون كلمة «اتفاق» بالصدفة أو التصادف. وكلمة «الصدفة» تُستعمل في معنى يقابل معنى «اللزوم». وعليه حينما يتضح معنى اللزوم، يتضح معنى الاتفاق بقرينة المقابلة.

اللزوم يقسّم الى قسمين:

١ـ لزوم منطقي.

٢ـ لزوم واقعي.

اللزوم المنطقي عبارة عن رابط بين قضيتين او اكثر بحيث يلزم عن تصور الانفكاك بينها، التناقض. كالتلازم بين الزوجية والأربعة، وكالتلازمات المشاهدة في القضايا الهندسية.

اللزوم الواقعي عبارة عن نوع من الارتباط الخارجي العيني بين شيئين بحيث لا يلزم عن تصور انفكاك احدهما عن الآخر، التناقض، كالارتباط بين النار والحرارة.

فهذا الارتباط وإن كان واقعياً وعينياً لكن تصور انفصال النار عن الحرارة او الحرارة عن النار لا يوجب أي تناقض، على خلاف تصور انفصال الزوجية عن الأربعة او الاضلاع الثلاثة عن المثلث في الشكل الهندسي، حيث يوجب

هذا التصور التناقض.

اذن فالتلازم بين شكل المثلث الهندسي وأضلاعه الثلاثة او بين الزوجية والأربعة، تلازم منطقي. بينما التلازم بين النار والحرارة أو بين الحرارة وغليان الماء، تلازم خارجي موجود في عالم الخارج.

وبعد اتضاح معنى اللزوم، يتضح معنى الاتفاق والصدفة بقرينة المقابلة. لذلك حينما يقال بأن قضية ما وقعت على سبيل الاتفاق فالمراد هو عدم وجود اي تلازم منطقي او واقعي.

والاتفاق يقسّم الى قسمين:

١ـ اتفاق مطلق.

٢ـ اتفاق نسبي.

الاتفاق المطلق عبارة عن ظهور شيء او حادثة في العالم دون ان يكون هناك سبب او علّة. كما لو غلى الماء دون وجود علة تبعث على تسخينه.

الاتفاق النسبي عبارة عن ظهور حادثة بفعل علة من العلل مع وقوع حادثة اخرى في نفس الوقت معلولة لعلة اخرى.

كما لو غلى الماء في اناء ما، وانجمد في اناء آخر في وقت واحد. فالحادثتان معلولتان لعلتين منفصلتين، لكنهما وقعتا في زمن واحد، بل في آن واحد. ويطلق على هذا اللون من الاتفاق، إسم الاتفاق النسبي لعدم وجود أي تلازم بين انجماد الماء وغليانه.

الاتفاق المطلق محال عقلياً من وجهة نظر الفلسفة التي تستند الى قانون العلّية، لتعارض هذا اللون من الاتفاق والصدفة مع قانون العلية.

اذن يرفض كل انسان يفكر بمبدأ السببية ويلتزم بقانون العلية، الاتفاق المطلق، بينما لا يرفض الاتفاق النسبي لأنه غير ممتنع فلسفياً ولا يتناقض مع قانون العلية، وانما هو عبارة عن تقارن حادثتين ترتبط كل منهما بمبدأ ظهورها. وعليه يقع هذا اللون من الاتفاق والصدفة في عالم الواقع أحياناً، لكنه

لا يستمر، لأنه لو استمر لخرج عن حالة الاتفاق والصدفة، والتحم بقانون العلية.

على هذا الضوء يتضح ان قاعدة «الاتفاق لا يكون دائمياً ولا اكثرياً» قانون عقلي يقع قبل التجربة من حيث بحث المعرفة، وهي المعرفة العقلية التي يبلغها العقل بمعزل عن التجربة والمشاهدة، وقبل التجربة الحسية، والتي يعتبرها المنطق الأرسطي أساساً للدليل الاستقرائي.

اذن اذا كان الارتباط بين ظاهرتين دائمياً او يتكرر غالباً، فلن يكون ذلك من باب الصدفة والاتفاق، وانما تلك الرابطة هي رابطة السبب والمسبب، والعلية والمعلولية، لأنّ اقتران تلكما الظاهرتين إن كان على سبيل الاتفاق والصدفة، فلن يكون دائمياً ولا يتكرر بشكل غالب. واذا كان هذا الارتباط او الاقتراب دائمياً ومتكرراً، فلابد من وجود رابط العلية والمعلولية.

فقد يحدث ان يقترن حرف «أ» مع حرف «ب» أحياناً، فيُنظَر الى هذا الاقتران كصدفة. وقد يتكرر هذا الاقتران بين «أ» و «ب» مرتين او ثلاث، لكنه لن يتكرر على سبيل الصدفة دائماً لأنه لو تكرر باستمرار خرج عن إطار الصدفة.

التوقف عند ما سبق يكشف عن الأمر التالي وهو ان أساس الدليل الاستقرائي في المنطق الأرسطي، عبارة عن قاعدة عقلية لا يتحقق العلم بها عن طريق التجربة الحسية، وانما قبل التجربة والحس وبواسطة العقل. وعليه يعود الدليل الاستقرائي في المنطق الأرسطي الى نوع من القياس المنطقي والاستنتاج العقلي.

هاهنا تواجه الفلسفة الأرسطية معضلة لا يبدو حلها سهلاً، وهذه المعضلة تتمثل في انّ أية معرفة عقلية للانسان بعالم الخارج، مرفوضة بدون تجربة حسية. والتجربة الحسية هي المصدر الوحيد للمعرفة. وفي مثل هذه الحال فإنّ عودة الدليل الاستقرائي الى مبدأ عقلي منفصل عن التجربة الحسية ومستقل

عنه، يوجِب نوعاً من التعارض والتناقض في الفكر[١].

قال البعض في حل هذه المشكلة انّ القاعدة العقلية القائلة «الاتفاق لا يكون دائمياً ولا أكثرياً» ـوالتي تنفي الاتفاق النسبي ـ ليست معرفة عقلية منفصلة عن التجربة او قبلها، بل انّ هذا القانون العقلي نفسه نتاج استقراء الطبيعة الذي يكشف في مقياس واسع او تجربة طويلة عن عدم تكرار الصدفة والاتفاق. لذلك اذا كانت هذه القاعدة نتاج الاستقراء، فليس باستطاعتها ان تكون أساس الدليل الاستقرائي.

ولابد من الاعتراف بأنّ الدليل الاستقرائي يكفي في الاستدلال دون الحاجة الى قانون عقلي قبل التجربة.

كيف يثبت المبدأ العقلي في المنطق الأرسطي؟

القاعدة العقلية أعلاه لا تستند في المنطق الأرسطي على أي دليل. لانّ المنطق الأرسطي يقول بأن معرفة هذه القاعدة معرفة عقلية اولية لا تحتاج الى أي دليل بحسب الطبيعة، بل يتعذر على كل أحد اقامة البرهان عليها.

المعارف العقلية تقسم في المنطق الأرسطي الى قسمين:

١ـ معارف أولية.

٢ـ معارف ثانوية.

المعارف الاولية هي ذلك اللون من المعلومات التي تنبثق في الذهن البشري بشكل بديهي وواضح، كمبدأ «عدم التناقض» الذي يُدعى بـ«أصل الاصول» و«مبدأ المبادئ» ايضاً.

المعارف الثانوية عبارة عن تلك المعلومات التي تُستنتج بواسطة المعلومات الأولية، كقولنا بأن زوايا المثلث تساوي مجموع زاويتين قائمتين.

اذن من المتعذر البرهنة على المعارف الاولية التي تتجلى في الذهن بديهياً،

---

١ ـ السيد محمد باقر الصدر، الاسس المنطقية للاستقراء، ص ٣٨.

لأنها قواعد الادراك الاولى. وبما انها لا يوجد قبلها إدراك، فمن المتعذر إقامة البرهان عليها[١].

على ضوء ما سبق يمكن القول بأنّ التجربة، أحد الاصول الأساسية لمعرفة الانسان. والقضايا التجربية توجد في الذهن من قبيل المعارف الأولية. وعلى هذا الأساس فالمبدأ العقلي الذي يمثل أساس الدليل الاستقرائي والتجربي، يُعدّ من قبيل المعارف الأولية، لأنه لو يُعدّ من قبيل المعارف الثانوية، لم تكن التجربة من اصول المعرفة ومن قبيل المعارف الأولية. بينما تُعدّ التجربة في المنطق الأرسطي من المعارف الأولية.

اذن بما أنّ المنطق الأرسطي يعتبر القضايا التجربية من المعارف الأولية، وبما أنّ القاعدة العقلية «الاتفاق لا يكون دائمياً ولا أكثرياً» جزء لا ينفصل عن القضايا التجربية، لابد من الاعتراف بأنّ هذه القاعدة العقلية، من المعارف البشرية الاولى، ولا تحتاج الى دليل وبرهان، مثلما هو الحال في سائر المعارف الاولى مثل «اصل عدم التناقض» وغيره والتي ليست بحاجة الى اقامة البرهان عليها، إذ لا يوجد في عالم الادراك أساس قبلها كي تستند اليه، وانما هي أساس وقاعدة لسائر الادراكات.

التفاوت بين التجربة والاستقراء

طبقاً لما سبق، تُعدّ التجربة في المنطق الأرسطي من جملة المعارف البشرية الاولية. ومن جانب آخر يصرح المنطق الأرسطي بأنّ الاستقراء الناقص لا يفيد العلم قط، وانما يوجب نوعاً من المظنة فقط. وعليه يظهر بون شاسع بين التجربة والاستقراء الناقص.

اذن فالاستقراء الناقص مجرد تجميع عدد من الأمثلة في قضية ما من دون ان ينضم الى ذلك مبدأ عقلي آخر. بينما التجربة عبارة عن تجميع تعداد كبير

---

١ ـ نفس المصدر، ص ٤٧.

من الامثلة في قضية ما تستند الى مبدأ عقلي آخر يقول «الاتفاق لا يكون دائمياً ولا اكثرياً». وهاهنا يبرز التفاوت بين التجربة والاستقراء الناقص.

ابن سينا يعبّر عن هذه الفكرة ايضاً بقوله:

«ولقائل يقول: ما بال التجربة تفيد الانسان علماً بأنّ السقمونيا تسهل الصفراء على وجه يخالف في إفادته افادة الاستقراء، فإنّ الاستقراء إما أن يكون مستوفي الأقسام وإما أن لا يوقع غير الظن الأغلب، والتجربة ليست كذلك... فنقول في جواب ذلك: ان التجربة ليست تفيد العلم لكثرة ما يشاهد على ذلك الحكم فقط بل لاقتران قياس به قد ذكرنا»[١].

لنصير الدين الطوسي رأي مشابه على صعيد التباين بين التجربة والاستقراء:

«والفرق بين التجربة والاستقراء انّ التجربة تقارن هذا القياس، والاستقراء لا يقارنه»[٢].

ويريد الطوسي بالقياس، قاعدة «الاتفاق لا يكون دائمياً ولا أكثرياً».

ويتحدث الامام الفخر الرازي عن نفس هذا الموضوع ايضاً في تعليقته على «شرح الاشارات»:

«وان لم يعلم ذلك واستدل بمجرد المشاهدات الجزئية بدون ذلك القياس على الحكم الكلي، كان استقراء ولا يفيد اليقين».

صدر المتألهين (٩٧٩ ـ ١٠٥٠ هـ) في رده على الفيلسوفين القديمين المعروفين ذيمقراطيس وانباذقلس اللذين ينسبان وجود العالم الى الاتفاق، يقسّم جميع الامور في عالم الممكنات الى أربعة أقسام هي:

١ ـ دائمية.

٢ ـ اكثرية.

---

١ ـ الشفاء، المنطق، ص ٤٦.

٢ ـ الاشارات والتنبيهات، المنطق، ص ٣١٧.

٣ـ مساوية.

٤ـ أقل[١].

الامور الدائمية والأكثرية لديها علة والاختلاف فيا بينها هو أنّ الأمر الدائم ليس لديه معارض في الوجود، بينما الأمر الأكثري يواجه معارضاً أحياناً سواء كان امراً طبيعياً ام إرادياً.

الامور المساوية هي الامور التي يتم حصولها وعدم حصولها بشكل متساو.

الامور الأقل هي الامور التي تـوجد بشكـل أقـل، كـالاصبع الزائـدة في الانسان.

الامور الدائمية والأكثرية لا تحصل على سبيل الاتفاق قط، اي يمكن القول: «الاتفاق لا يكون دائمياً ولا أكثرياً».

ويتحدث صدر المتألهين عن القسمين الأخيرين ويقول بأنهـما قـد يجـبان باعتبار اجتماع الشرائط فيعدّان حينذاك من مصاديق القسم الأول، اي الدائم، كوجود الاصبع الزائدة في الانسان. فالموجود الأقل قد يُصبح واجباً في بعض الأحيان على ضوء اجتماع شرائط وجوده في الخارج، فيُعدّ من مصاديق القسم الأول، اي الـدائم. ويمكن ان يصـح هذا الأمر علـى القسم الثـالث بـطريـق أولى[٢].

النتيجة التي يمكن الخروج بها من هذا المبحث هي انّ الامـور الاتـفاقية، اتفاقية بالنسبة لأولئك الذين يجهلون الأسباب الواقعية. ولكن لا يوجد اي امر اتفاقي لدى اولئك الذين يعلمون الأسباب الواقعية. وقد قيل في ذلك:

«يقول الاتفاق جاهل السبب».

وقيل في مثال حفر البئر المعروف ان الذي يحفر البئر وغرضه حفرها، يُعدّ عثوره على كنز من الذهب فيها أمراً اتفاقياً، لكن الذي لديه علم بوجود الكنز

---

١ ـ الاسفار، ج ٢، ص ٢٥٥.

٢ ـ نفس المصدر، ص ٢٥٥ ـ ٢٥٦.

ويحفر البئر للعثور عليه، فلا يُعدّ عثوره امراً اتفاقياً.

وبهذه الطريقة يظهر بطلان رأي اولئك الذين يتصورون وجود العالم على سبيل الاتفاق والصدفة، إذ لا يوجد في العالم شيء بدون علة. والاتفاق يصدق مع اولئك الذين يجهلون الأسباب والعلل الحقيقية.

يقول محقق مقاصد الاشارات: «ان الاتفاق ليس كما يظن انه لا يستند الى سبب بل هو الذي يستند الى سبب، بل هو الذي يستند الى سبب غريب يندر وجوده ولا يتفطن له فينسب الى الاتفاق، فستعلم ان كل ممكن له سبب»[1].

---

١ ـ الهيدجي، تعليقه على شرح منظومة السبزواري، ص ٢١١.

الاختيار بالداعي يكون اضطراراً

جمع الحكيم الهيدجي في آخر تعليقة له على كتاب شرح منظومة السبزواري سلسلة من القواعد الفلسفية، ومن بينها هذه القاعدة. ويقول في مقام الاستدلال ان كل فاعل مختار عدا واجب الوجود، مجبور في اختياره لأنّ صفة الاختيار في كل فاعل مختار غير واجب الوجود، حادثة، اي مسبوقة بعدم. بمعنى انها لم تكن موجودة ثم كانت. وكل موجود حادث لابد ان تكون لديه علة. ولابد للعقل من الاعتراف بهذه الحقيقة.

النتيجة التي يمكن الخروج بها مما سبق هي ان صفة الاختيار لدى الفاعل المختار تستند الى علة توجب الاختيار. وحينذاك يكون الفاعل في حكم المضطر. ولذلك يقول بعض الحكماء:

«الانسان مضطر في صورة المختار، والحق مختار في صورة المضطر».

وهذا يعود الى كون الاختيار لدى الحق تعالى واجباً وعين الذات مثل سائر صفاته الكمالية، لأنّ واجب الوجود بالذات مثل سائر صفاته الكمالية، لأنّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات. وبما انّ صفة الاختيار والارادة عند الحق تعالى، عين ذاته وواجبة بوجوبه الذاتي، فلن تكون معلولة شيء ما.

ومن هنا تُطرح مسألة مهمة اخرى بين الحكماء والمتكلمين وهي عبارة عن: هل أفعال البارئ تعالى معللة بأغراض ام لا؟

يمكن ايجاز جميع الاجابات على هذا التساؤل في ثلاثة آراء مهمة هي:

١ـ رأي الأشاعرة.

٢ـ رأي المعتزلة ومعظم الفقهاء.

٣ـ رأي الحكماء.

الرأي الأول، يقول الأشاعرة: انّ أفعال الحق تعالى ليست ذات غرض، ولا يجوز أن يفعل الله امراً لغرض من الأغراض.

الرأي الثاني، يقول المعتزلة: انّ فعل الله تعالى الذي يجري عن حكمة ومصلحة لا يمكن أنْ يخلو من غرض، وانما يتم عن غرض يستدعي ذلك الفعل، لأنه لو خلا فعل الله تعالى من غرض، يلزم الترجيح بلا مرجح.

الفقهاء يستدلون أيضاً على ان الله تعالى قد أصدر حكم القصاص في شريعة الاسلام من أجل ان يتجنب الناس الوقوع في الفتنة والتقاتل. فالغرض موجود في فعل الحكيم المتعال دائماً.

على ضوء ما سبق يتضح أنّ الأشاعرة والمعتزلة يقفون في آرائهم على طرفي الافراط والتفريط. ويستلزم كل رأي العديد من الإشكالات.

فبما أنّ الأشاعرة يقولون لله تعالى باختيار ليس لديه أي غرض وداع، يلزم عن ذلك عدم وجود أي ايجاب واستلزام في الفاعل. بل لا وجود للعلية والمعلولية. وبذلك يخرج عقل الانسان عن طريق الحكمة والمعرفة.

وبما أن المعتزلة يرون انّ فعل الحق تعالى معلول لغرض يستدعي ذلك الفعل، يلزم استكمال الحق تعالى بواسطة ذلك الفعل. واذا كان الله تعالى مستكملاً بغيره، فمعنى هذا انه ناقص في حد ذاته، وهذا ما يتعارض تماماً مع ذات واجب الوجود الكاملة بالذات.

يخرج رأي الحكماء في هذه المسألة عن إفراط الأشعرية وتفريط المعتزلة، ويقترب من الصواب، ويبقى في أمان من الاشكالات الواردة على المعتزلة والأشاعرة.

الحكماء يعتقدون انّ فعل الباريء تعالى خال من كل غرض زائد على ذاته،

لكنهم يعتبرون الذات المقدسة للحق تعالى غـاية الغـايات ونهـاية الطـلبات وأسمى الأغراض(١).

اذن حينما يُرفع الغرض عن فعل الحق تعالى، فالمراد هو الغرض الزائد على الذات. وحينما يثبت الغرض على فعله تعالى فالمراد بالغرض هو ذاته تعالى.

وفي مثل هذه الموارد والحالات تتحد العلة الغائية مع العلة الفاعلية.

---

١ ـ الأسفار الأربعة، ج ٦، ص ٣٦٨.

الإمكان بالغير ممتنع

الوجوب، والامتناع، والإمكان ـ أي اصول الكيفيات وعناصر العقود التي تدعى بالمواد الثلاث ـ من جملة المعاني التي ترتسم في لوحة النفس الانسانية بدون أية واسطة، وتُعدّ من الامور البديهية. فبعد تصور مفهومي الوجود والشيئية العامين البديهيين، لا يحصل في ذهن الانسان مفهوم اكثر ضرورية وأشد وضوحاً من هذه المفاهيم الثلاثة[1].

اذن من المتعذر تقديم تعريف حقيقي لهذه المعاني. كما ان اولئك الذين حاولوا التعريف، سقطوا في فخ المحال. فقد قالوا في تعريف الممتنع مثلاً: «هو الذي ليس بممكن»، وفي تعريف الممكن: «هو الذي ليس بممتنع»!

البرهنة على امتناع الإمكان بالغير

لا يخفى ان تقسيم الشيء الى واجب، وممكن، وممتنع، يتم دائماً على شكل قضية منفصلة حقيقية، لأن كل مفهوم لا يخرج في حد ذاته عن حالتين: إما ان يكون مفهوماً ضروري الوجود، او لا يكون ضروري الوجود.

واذا لم يكن ضروري الوجود فهو إما ضروري العدم، او غير ضروري العدم.

هذا التقسيم يشمل في الحقيقة قضيتين منفصلتين حقيقيتين تتألف كل واحدة منهما من الشيء ونقيضه. ويمكن ان تلاحظ هذه الخاصية أيضاً في كل

1 ـ الأسفار الاربعة، ج ١، ص ٨٣.

قضية منفصلة تتألف أجزاؤها من أكثر من اثنين[١].

النتيجة التي يمكن الخروج بها من هذا التقسيم هي انّ كل شيء ـ وبأي اعتبار كان ـ لن يخلو من إحدى المواد الثلاث، اي الوجوب، والامكان، والامتناع. وفي مثل هذه الحال لو فُرض للشيء إمكان بالغير فلابد ان ينطلق السؤال التالي: هل هذا الشيء بحد ذاته ممكن، ام واجب، أم ممتنع؟

لو قيل انّ الشيء ممكن في حد ذاته، يلزم ان يكون الشيء الواحد لديه امكانان: واحد بالذات، وآخر بالغير. وهذا المعنى باطل بالضرورة. إذ مع وجود الامكان الذاتي، لا مجال لتصور إمكان آخر. واذا كان من غير الممكن تصور معنى وجودين او عدمين للشيء الواحد باعتبار واحد، فمن غير الممكن ايضاً ان نتصور للماهية الواحدة معنى إمكانين احدهما ذاتي والآخر غيري[٢].

ولكن لو قيل انّ الشيء في حد ذاته ضروري الوجود، أي انّ الواجب إما ضروري العدم أو ممتنع، يلزم ان يُخرج الامكان بالغير الشيء من مقتضاه الذاتي، وهذا أمر لا يمكن ان يتحقق، لأنّ الأمر العرضي لا يحل محل الأمر الذاتي ولا يعارضه لأنّ التعارض يتحقق في الامور العرضية دائماً، ولا وجود للتعارض والتضاد في الذاتيات. كذلك لا يتحقق التعارض بين الذاتي والعرضي.

البرهان على امتناع الإمكان بالغير، من أوثق البراهين لأنّ مقدماته تقوم على اساس صحيح في باب معنى «الامكان» يحكي عن عدم اقتضاء كل من ضرورة الوجود والعدم.

البعض لا يفسّر معنى الامكان بأنه عبارة عن عدم الاقتضاء لضرورة الوجود او العدم، وانما يفسره بمعنى تساوي الطرفين ازاء الوجود والعدم، ويعتبره من اللوازم الاصطلاحية للذات. ولذلك قيل: الامكان بالنسبة للماهية، لا ذات ولا ذاتي. ومالم يكن ذاتاً او ذاتياً ينبغي ان يكون عرضاً. وبما انّ

---

١ ـ نفس المصدر، ص ١٦١.

٢ ـ نفس المصدر، ص ١٦٤، الحاشية.

الامكان في الماهية لا يمكن ان يكون من ناحية الغير، فلابد ان يكون معللاً بنفسه. ومعنى هذا ان الامكان الذاتي من لوازم الماهية، وكلمة «لازم» بالمعنى الاصطلاحي عبارة عن اللزوم بين شيئين.

برهان آخر:

اذا كان لدى الماهية التي لديها إمكان ذاتي، إمكان بالغير ايضاً، يلزم إما أن تتوارد علتان مستقلتان على معلول واحد، أو أنْ ينقلب الشيء من واجب بالذات الى ممكن بالذات، لأنّ الماهية إذا كانت تقتضي الامكان في حد ذاتها، كما تقتضيه من ناحية الغير أيضاً، يلزم الإشكال الأول، اي توارد علتين مستقلتين على معلول واحد. واذا كانت تقتضي الوجوب او الامتناع في حد ذاتها، كما تقتضي في الوقت نفسه الإمكان من ناحية الغير، يلزم الإشكال الثاني، اي الانقلاب الذاتي من الوجوب والامتناع الى الإمكان الذاتي[١].

١ ـ نفس المصدر، ص ١٦٥.

اتحاد الإثنين محال

الفخر الرازي يتحدث عن هذه القاعدة ويبرهن عليها في كتاب له باللغة الفارسية يدعى «الرسالة الكمالية في الحقائق الالهية»[١].

ويتحدث ابن سينا عن استحالة اتحاد شيئين، خلال مخالفته لفكرة اتحاد العاقل والمعقول، ويقول:

«واعلم أنّ قول القائل: انّ شيئاً ما يصير شيئاً آخر، لا على سبيل الاستحالة من حال الى حال، ولا على سبيل التركيب مع شيء آخر ليحدث منهما شيء ثالث. بل على انه كان شيئاً واحداً فصار واحداً آخر، قول أشعري غير معقول.

فإنه إن كان واحد من الأمرين موجوداً، فهما إثنان متميزان، وإن كان أحدهما غير موجود، فقد بطل... إن كان بالفرض ثانياً ومصيّراً إياه، وإن كانا معدومين فلم يصيّر أحدهما الآخر...»[٢].

ويعبّر في كتاب «الشفاء» كذلك عن رفضه لاتحاد العاقل والمعقول، ويتحدث خلال ذلك بالتفصيل عن امتناع اتحاد شيئين.

نصير الدين الطوسي يرى كذلك استحالة اتحاد اثنين وصيرورتهما شيئاً واحداً، ويعتبر هذه الفكرة ممتنعة عقلياً[٣].

---

١ ـ الرسالة الكمالية في الحقائق الالهية، ص ٤٤.
٢ ـ الاشارات والتنبيهات، النمط ٧، الفصل ١٠.
٣ ـ الفصول، ص ١٤.

كل انفعال واستعداد في مادة تابع لفعل فاعل

يبدو في باديء الأمر بأنّ صدور الفعل عن الفاعل الطبيعي، تابع لاستعداد المادة، بحيث لو انعدم استعداد المادة، تعذر صدور الفعل عن الفاعل؛ في حين تشير هذه القاعدة الى انّ اي انفعال واستعداد في المادة، تابع لفعل الفاعل. بذلك يظهر انّ القضية هي عكس ما كان يبدو في باديء الأمر، وهذا يعود الى عدم وجود أي امتياز في صرف الشيء، ولذلك قالوا:

«لا ميز في صرف الشيء»[1].

اذن لا يوجد أي امتياز في صرف القوة والاستعداد والذي هو عبارة عن الهيولى الاولى، وانما هي قوة صرفة وواحد محض. ولذلك سيكون تخصيص أية صورة فعلية لها، بدون مخصص.

فحينما تتخصص القوة الصرفة والهيولى المحضة في صورة قمح او شعير، سيكون ذلك بدون تخصص، مالم يختلف ما به الاستعداد في الهيولى والقوة الصرفة، فحينذاك تظهر فيها بالنتيجة صور فعلية متنوعة.

فلو اتخذ ما به الاستعداد للقوة الصرفة صورة منوية، فانها تستعد لاستقبال مختلف الصور حتى مقام الانسان الكامل. واذا كان ما به الاستعداد عبارة عن صورة الحنطة السابقة، فالهيولى تستعد لاستقبال صورة الحنطة اللاحقة. كذلك إذا كان ما به الاستعداد عبارة عن صورة الشعير السابق، فالهيولى تستعد

١ ـ الأسفار الأربعة، ج ٩، ص ٨٤، الحاشية.

لاستقبال الشعير اللاحق. كذلك لو يُنقَل الكلام عن الصور السابقة في شكل تسلسل تعاقبي، فإنه يستمر الى ما لا نهاية ولا يترتب على ذلك أي إشكال، إذ لولم يكن الأمر كذلك للزم انقطاع الفيض. وعليه يستمر هذا التسلسل في ما به الاستعداد الى ما لا نهاية.

ولا ريب في انّ ما به الاستعداد في القوة الصرفة، اثر فعل الفاعل.

لو كانت الهيولىٰ المحضة والقوة الصرفة كافية للتحريكات والتصويرات بدون فاعل مباشر، لما كانت هناك حاجة قط لإثبات الطبائع والقوى والنفوس، في حين يتم البرهنة على الطبائع والقوى والنفوس بشتى الأدلة، ولن نستغني عن إثباتها. لذلك من الصحيح ان يقال:

«كل انفعال واستعداد في مادة ما تابع لفعل فاعل»[١].

اي انّ كل انفعال في المادة يتم على أساس ما به الاستعداد. وما به الاستعداد في المادة، سيكون أثر الفاعل المباشر.

اذن الاستعداد او الانفعال في المادة، تابع لفعل الفاعل المباشر، وهذا ما تقصده القاعدة آنفة الذكر.

---

١ ـ نفس المصدر، ص ٨٤.

انتقال الفعل الطبيعي عن أحد فاعلين طبيعيين مستحيل كما انّ انتقال الفاعل الواحد من فعل طبيعي الى فعل طبيعي آخر محال

من المحال مثلاً أنْ تنتقل الحـرارة التي هي فعل طبيعي من الفاعل الطبيعي ـاي النار ـالى فاعل طبيعي آخر كالماء. كذلك من المحال ان تنتقل البرودة التي هي فعل طبيعي من فاعلها الطبيعي الذي هو المـاء الى فاعل طـبيعي آخـر كالنار، هذا على صعيد القاعدة الاولى.

الحكماء يرون على صعيد القاعدة الثانية استحالة انتقال فاعل واحد مـن فعل طبيعي الى فعل طبيعي آخر.

ملاك أو معيار الاستحالة في كلا القـاعدتين، شيء آخـر، لأنّ الفـواعـل الطبيعية ليس لديها ارادة واختيار في الافعال الطبيعية. ومن جانب آخر يـتم الفعل الطبيعي بحسب مقتضى طبيعة الفاعل الطبيعي. وعليه لا يـصح قـياس الفاعل الطبيعي بالفاعل المختار وتوارد عدة فواعل على موضع واحد في الفعل. كذلك لا يُعقل تفويض الفعل في الفاعل الطبيعي الى فاعل آخر فاقد للارادة والاختيار.

اذن اذا كان تفويض الفعل في الفاعل الطبيعي الى فاعل طبيعي آخر وانتقاله امراً غير معقول، فليس معقولاً ايضاً انتقال الفاعل الطبيعي من فعل طبيعي الى فعل طبيعي آخر.

هاتان القاعدتان أوردهما صدر المتألهين في سفر النفس من كتاب «الأسفار

الأربعة» ضمن باب بطلان التناسخ. واستند اليهما في اعتبار استكمال النفس الناطقة الانسانية لمدارج الكمال بدءاً بالنطفة وحتى آخر المراتب الانسانية، استكمالاً طبيعياً يتم بشكل متلاحق وبطريقة اللبس بعد اللبس. مع رفضه للفكرة التي تفسر مراحل النفس الناطقة على أساس الكون والفساد. ولذلك هاجم القائلين بالتناسخ عن هذا الطريق، وأضاف برهاناً آخر الى براهين بطلانه[1].

---

١ ـ الأسفار الأربعة، ج ٩، ص ١٢.

ما لا أوّل له لا آخر له

هذه القاعدة أوردها ابن رشد الأندلسي في كتاب «تهافت التهافت» الذي ألّفه رداً على كتاب الغزالي المسمى «تهافت الفلاسفة»، ضمن مباحث حدوث وقدم العالم.

ابن رشد عبّر عن هذه القاعدة بتعابير مختلفة منها:

«ما له مبدأ فله نهاية»[1].

ويصدق عكسها أيضاً:

«ما ليس له نهاية فليس له مبدأ».

وكذلك: «ما له أول فله آخر، وما لا أول له لا آخر له».

«ما لا يبتدي فلا ينقضي لأنّ كل ما انقضى فقد ابتدأ»[2].

ثم يستنتج ابن رشد من هذه القاعدة النتيجة التالية:

«ولذلك يلزم من قال: انه لا نهاية لدورات الفلك في المستقبل، أن لا يضيع لها مبدأ لأنّ ما له مبدأ فله نهاية وما ليس له نهاية فليس له مبدأ».

ابن رشد يتمسك ببرهان التضايف لاثبات مفاد هذه القاعدة، لأنّ المبدأ والمنتهى، أو الأول والآخر، امران متضايفان، والأمران المتضايفان متكافئان في الوجود والعدم والقوة والفعل.

يقول ابن رشد بهذا الشأن:

«وذلك أيضاً بيّن في كون المبدأ والنهاية من المضاف».

---

١ ـ تهافت التهافت، ص ٨١.
٢ ـ نفس المصدر.

إجتماع المثلين محال

طُرح امتناع اجتماع المثلين في بعض الكـتب الفـلسفية، واستُند الى هـذه القاعدة لإثبات بعض المسائل. ومن بين المـوارد التي اسـتخدمت فـيها هـذه القاعدة، مسألة النفس الناطقة بذاتها حصولياً.

قيل بهذا الشأن: النفس الناطقة لا تغفل عـن نـفسها قـط، ولديهـا عـلم حضوري بذاتها دائماً، وإلّا لا يصح ان تطلق عليها كلمة «حـي». وعـليه لو فُرض أنّ النفس الناطقة لديها علم حصولي أيضاً إضـافة للـعلم الحـضوري الـذي لديها دائماً، يلزم تحقق اجتماع المثلين فـي الخارج. وبمـا انّ اجـتمـاع المثلين محال، اذن يمتنع علم النفس الناطقة بذاتها عن طريق الصورة الحاصلة.

هذه المسألة طُرحت في كتاب «المحاكمات»، وأنكر صاحب المحاكمات علم النفس الناطقة بذاتها عن طريق الصورة الحاصلة، غير انّ «ميرزاجان» رفض في الحاشية التي كتبها على هذا الكتاب، استدلال صاحب المحاكمات قائلاً:

«فلأنّ قوله وهو محال لاستحالة الجمع بين المثلين منظور فيه، لأنّ اجتماع المثلين المستحيل أن يوجدا في محل ثالث، وهاهنا يوجد أحدهما في الآخـر. وأيضاً لا يتحد الوجود فيها، بل يوجد أحدهما في الآخر. وأيـضاً لا يـتحد الوجود فيها بل يوجد أُحدهما بوجود عيني والآخر بوجود ظلي، وهذا الفرق كاف في التمايز بين المثلين ولم يلزم رفع الامتياز، وهـو الدليـل عـلىٰ امـتناع

الاجتماع»[١].

ذكرنا في بادئ الأمر انّ هذه القاعدة طُرحت في بعض الكتب الفلسفية وتم إثبات بعض المسائل من خلال الاستناد اليها، غير انه قلما فكر أحد في بحث وجه امتناعها ودليل محالها.

ويبدو أنّ معظم الذين استندوا اليهـا، كـانوا يـعتبرونها بـديهية. غـير انّ العبارات التي اوردها «ميرزاجان» في الحاشية تنم عـن انّ وجـه الاسـتحالة يتمثل في رفع الامتياز. اي إذا وُجد موجودان مـتماثلان مـن جمـيع الجـهات ومجتمعان في محل واحد، فلن يكون لأي منهما امتياز على آخر. وحينذاك لا يصح إطلاق كلمة «اثنين» عليهما.

اذن اجتماع المثلين في محل واحد بحيث لا يوجد بينهما أي تفاوت، أمر محال. وعليه يمكن القول بأنّ عدم وجود الامتياز يُعدّ أحد الأدلة على امتناع اجتماع المثلين.

والدليل الآخر الذي يستشف من عبارات ميرزاجان هو انّ اجتماع المثلين يستلزم وجود وجودين بوجود واحد. وهـذا الامـر محـال عـقلياً، لأن كـل موجود، موجود بوجود واحد. وعليه يستحيل اجتماع موجودين مـتماثلين في محل واحد، لأنّ معنى هذا هو وجود موجودين بوجود واحد.

---

١ ـ حاشية على كتاب المحاكمات، ص ٢٤٠.

اشتراك الشيئين في صفة من صفات الذات يوجب اشتراكهما في سائر صفات الذات وما يرجع اليه

هذه القاعدة طرحها القاضي عبد الجبار المعتزلي في كتاب «المغني»، وأقام عليها إثبات وحدانية الله تعالى. إذ لو كانت هذه القاعدة غير صحيحة لجابه إثبات التوحيد إشكالاً. ولربما قال بعض المنكرين في مقام الانكار:

«الحق تعالى قديم، كما انه قادر ايضاً بمقتضى أدلة القدرة. ولكن ما المانع أن يكون معه قديم آخر ولكنه غير قادر؟

ما يمكن ان يحول دون إثارة هذا النمط من الاشكالات ويرد عليه رداً قاطعاً، هو هذه القاعدة التي تُعدّ اصلاً من اصول التوحيد.

إثبات القاعدة

استدل القاضي عبد الجبار على صحة هذه القاعدة الفلسفية بقوله:

«إعلم أنّ أحد ما يحتاج اليه في أنه تعالى واحد لا ثاني له هو هذا الأصل، لأنه لولم يثبت ذلك، لكان لقائل أن يقول: جوّزوا أن يكون معه ثان قديم وهو عاجز... والذي يدفع به جميع ذلك هو هذا الأصل... ولو جوّزنا اشتراكهما في صفة الذات وإن افترقا في صفة اخرى، لأوجب ذلك كون أحدهما مخالفاً لما هو موافق له والى أن يوافقه بنفس ما يخالفه. ويستحيل في الذات الواحدة الخلاف والوفاق، كما يستحيل أن يوجب الحدوث والقدم»[1].

---

١ ـ المغني، ج ٤، ص ٢٥٢.

الإزدياد في العِظَم يوجب الاشتداد في الكيف

أي متى ما حصلت زيادة في مقدار شيء ما وكميته، تحصل كذلك زيادة في كيفية ونوعية ذلك الشيء. فكلما حصلت زيادة في عنصر النار مثلاً، ازدادت قطعة الحديد الملقاة فيها احمراراً وتوهجاً، رغم ان اتصال قطعة الحديد بالنار واحد. اي ان النار الكثيرة اشدّ من حيث الكيفية من النار القليلة[١].

وانبرى البعض لإنكار هذه القاعدة فقالوا بأنّ النار الكثيرة ليست أُشد من النار القليلة من حيث الكيفية، وانما هي اكبر من حيث المقدار والكمية فقط. والشدة لا تعود الى كيفية النار وانما الى تدارك أجزائها البعيدة. ولذلك قالوا:

لو حدث انفعال في اجزاء النار القريبة، تتدارك أُجزاء النار البعيدة هذا الانفعال وتحول دون سريانه وتطوره. بينما لا يحدث هذا التدارك في النار القليلة، فيزداد الانفعال، ويتم الحد من شدة النار بالضرورة[٢].

فلو القى أحد بنفسه في ماء بارد كثير، وألقى آخر بنفسه في ماء بارد قليل، فالأول يشعر ببرودة اكبر من الثاني، وهذا لا يعود الى شدة الكيفية في الماء الكثير وانما حينما يلقي الانسان بنفسه في الماء البارد القليل، تكتسب اجزاء الماء المجاورة لبدنه حرارة منه. وبما أنّ اجزاء هذا الماء قليلة، فلا يتم تدارك تلك الحرارة. ولذلك يشعر هذا الشخص ببرودة اقل. اما حينما يلقي المرء نفسه في الماء البارد الكثير، فإنه بالرغم من اكتساب اجزاء الماء المجاورة للبدن حرارة

---

١ ـ الشفاء، الطبيعيات، ص ١١٧.
٢ ـ نفس المصدر، ص ١١٦.

منه، غير ان اجزاء الماء الكثيرة تتدارك تلك الحرارة، فيشعر الشخص المنغمر في الماء ببرودة اكبر.

اذن هذا الفريق لا يعزو الشدة الى الكيفية وانما الى المقدار والكمية.

وقد أُثير إشكال على هذا المثال الأول يقول: اذا كان من المفروض ان تكون هذه القاعدة صحيحة، واذا كان ينبغي ان تؤدي الزيادة في مقدار شيء ما الى الاشتداد في كيفيته، يلزم ان تكون نسبة برودة مياه البحر الى الماء القليل كنسبة عظمة مياه البحر الى الماء القليل. بينما الأمر ليس كذلك، إذ ان البون شاسع جداً بين عظمة الماء القليل ومياه البحر.

ابن سينا، دافع في طبيعيات كتاب الشفاء عن هذه القاعدة بشكل مفصل ورد على الاشكالات الموجهة اليها. وعليه فإن أية زيادة في شيء ما ـ والتي هي عبارة عن تغيير في الكمية ـ تؤدي الى اشتداد في كيفية ذلك الشيء. اذن من المناسب جداً ان تصاغ هذه القاعدة بعبارة اخرى. فبدلاً من عبارة «الازدياد في العظم يوجب الاشتداد في الكيف»، نقول: «الازدياد في الكمية يوجب الاشتداد في الكيفية».

ولا ينبغي الخلط بين هذه القاعدة وفكرة تبديل الكمية الى كيفية، لأنّ هذه الفكرة مثارة بين الماديين، ويؤيدها معظمهم. فهم يقولون انّ التغيير التدريجي في الكمية والازدياد في مقدار الشيء، قد يبلغ مرحلة تؤدي الى تبديل أساسي وفجائي. فالماء المجاور للحرارة يستقبل الحرارة بشكل تدريجي ويستمر هذا الاستقبال الى درجة معينة. لكنه حينما يبلغ تلك الدرجة المعينة، تتحول الكمية الى كيفية فجأة، فيتحول الماء الى بخار.

وينطبق هذا الامر على البرودة، فيستقبل الماء البرودة بشكل تدريجي ويستمر هذا الاستقبال الى درجة معينة. ولكن حينما تبلغ برودة الماء درجة معينة، يظهر تغيير فجائي، فيتحول الماء الى ثلج. وهذا يعبّر عن تبدل الكمية الى كيفية.

اجتماع النقيضين وارتفاعهما محال

يجمع قاطبة العقلاء والمفكرين على استحالة اجتماع وارتفاع النقيضين، ويعتبرون هذا الأمر أول الأوائل، وأبده البديهيات، ويقولون أنّ من غير الممكن إقامة الدليل والبرهان عليه.

اذن جميع القضايا والتصديقات سواء كانت نظرية أم بديهية، تنتهي الى امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما، بحيث يمكن اعتبار هذه القضية مقومة لسائر القضايا.

فمثلما يُعدّ واجب الوجود مقوّماً لوجود الماهيات الإمكانية والموجودات الممكنة متقومة بواجب الوجود، كذلك يُعدّ امتناع اجتماع وارتفاع النقيضين مقوماً لسائر القضايا، وسائر القضايا متقومة به، لأنّ التصديق بأية قضية من القضايا بحاجة الى التصديق بامتناع اجتماع وارتفاع النقيضين. ومن المتعذر التصديق بأية قضية في عالم البشر بدون التصديق بهذه القضية. غير أنّ التصديق بهذه القضية، تصديق اولي وبديهي لا يحتاج الى تصديق بأية قضية اخرى.

صدر المتألهين الشيرازي -فيلسوف الاسلام الكبير- يعتبر هذه القضية من الأوليات ويقول بأنّ الأوليات غير قابلة للاكتساب عن طريق اقامة الحد والبرهان، سواء كانت هذه الأوليات في باب التصورات او في باب

التصديقات[١].

ففي باب التصورات، يُعدّ مفهوم الوجود وما اليه، من المفاهيم التي لا يمكن اكتسابها نظراً لبداهتها، ولا يصدق عليها أي تعريف سواء بالحد او بالرسم، لأنّ مفهوم الوجود ليس ذا اجزاء كي يتألف من جنس وفصل.

من جانب آخر، لا يوجد مفهوم أعرف وأوضح من مفهوم الوجود كي يكون معرِّفاً له.

وفي باب التصديقات، تعد قضية «النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان» ـ والتي تحمل معنى استحالة اجتماع وارتفاع النقيضين ـ غير قابلة للاكتساب عن طريق إقامة البرهان. كما أن إقامة البرهان لإثبات هذه القضية يستلزم الدور المحال.

فمعنى إقامة البرهان عبارة عن وجود شيء يدل على وجود شيء آخر، ويحكي عدمه عن عدم ذلك الشيء، بينما لو تجوهل مبدأ «استحالة اجتماع وارتفاع النقيضين» ولم يؤخذ بمفاده، لكان الاحتمال التالي موجوداً دائماً وهو خلو الشيء من الوجود والعدم. وفي مثل هذه الحال لا يمكن ان يُعدّ وجود الشيء دليلاً على وجود شيء آخر، ولا عدمه دليلاً على عدم شيء آخر. إذ من الممكن ان يفقد الشيء الدال، لكل من الوجود والعدم، وليس باستطاعة أي دليل ان يغلق باب هذا الاحتمال. ومادام باب هذا الاحتمال مفتوحاً، يُسلب الأمن عن جميع القضايا، وليس من الممكن الاستناد الى أي دليل.

اذن الدلالة لا تكون صحيحة للدليل إلّا اذا أُغلق طريق فقدان الوجود والعدم او نفيه وإثباته، وحصل ضمان بوجدان النفي او الاثبات. ولا يحصل ضمان بالأمن ازاء النفي او الاثبات إلّا عن طريق قبول المبدأ الأولي والبديهي القائل باستحالة اجتماع وارتفاع النقيضين.

---

١ ـ الأسفار الأربعة، ج ٣، ص ٤٤٣.

على ضوء ما سبق يتضح انّ إقامة دليل على استحالة اجتماع وارتفاع النقيضين لا يكون صحيحاً إلّا اذا أخذنا بمبدأ استحالة اجتماع وارتفاع النقيضين. وفي غير هذه الحالة، يُسلب الأمن عن القضايا. وحينما يُسلب الأمن تتعذر إقامة البرهان. وهذا هو الدور المحال الذي طُرح في مقدمة هذا المبحث، وجعل من غير الممكن إقامة البرهان على استحالة اجتماع وارتفاع النقيضين.

ينبغي القول على صعيد عدم إمكان إقامة برهان على استحالة اجتماع وارتفاع النقيضين:

في أي دليل على استحالة اجتماع وارتفاع النقيضين، ينبغي ان يُعرف في الوهلة الاولى انّ دليلية ولا دليلية هذا الدليل، أمران غير قابلين للاجتماع، إذ في غير هذه الحال سيظل باب الاحتمال التالي مفتوحاً وهو انّ هذا الدليل قد يكون دليلاً وقد لا يكون. ومع وجود هذا الاحتمال يسقط الدليل عن كونه دليلاً ولا يحصل المطلوب. فمعنى هذا الاحتمال هو انّ الدليل يدل على عدم استحالة اجتماع النقيضين ايضاً في نفس الوقت الذي يدل على استحالة اجتماعهما.

من دراسة ما سبق يتضح انّ جميع القضايا النظرية والبديهية الاخرى ترجع الى هذه القضية، ونسبتها الى سائر القضايا كنسبة واجب الوجود الى سائر الموجودات الممكنة. ولهذا السبب تُعرف هذه القضية باولى الأُوائل، اي انها كانت الخطوة الاولى في طريق الفكر البشري، واللبنة الاولى في نظامه الفكري. ولذلك يقوم عليها صرح الفكر الانساني بجميع ما يتميز به من عظمة. ولو قُدِّر لهذه اللبنة الاولى أنْ تتحطم لتقوّض صرح الفكر البشري بأسره.

اذن لا ينبغي تجاهل دور هذه القضية المبدئية في بلورة الفكر الانساني ونظامه الفكري، وانما ينبغي النظر اليها كقاعدة اولى وأساسية في موقفه الفكري، إذ بدونها يتوقف الفكر عن الحركة.

الفخر الرازي يعتبرها، أوضح من جميع العلوم البديهية، ولذلك يقول:

«إنّ أجلى العلوم البديهية الأولية أنّ النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان».

ووردت جملة «إنّ اجلى العلوم» في نسخة اخرى بالشكل التالي «إنّ أجلّ العلوم». ولا شك في ان كليهما صحيح ويفي بالغرض[١].

ويولي «بهمنيار» أهمية كبيرة نحو قضية استحالة اجتماع وارتفاع النقيضين ويعتبرها بالنسبة الى سائر القضايا، كفاعل الكل الى سائر الموجودات. فقد ورد عن صدر المتألهين قوله:

«ويؤيد هذا ما قاله بهمنيار انّ نسبة أُولى الأوليات الى جميع النظريات كنسبة فاعل الكل الى الموجودات»[٢].

يتحدث ابن سينا عن هذه القضية قائلاً:

«فصل في بيان الحق والصدق والكذب عن أول الأوائل في المقدمات الحقة، وأول كل الأقاويل الصادقة الذي ينتهي اليه كل شيء في التحليل حتى انه يكون مقولاً بالقوة او بالفعل في كل شيء تبين او تبيّن به كما بيّناه في كتاب البرهان هو أنه لا واسطة بين الايجاب والسلب»[٣].

المتكلمون الاسلاميون الكبار يعتبرون استحالة هذه القضية من البديهيات واولى الأوائل. وصرح بها شمس الدين الاصفهاني في كتاب «مطامع الانظار»، والقاضي عبد الله البيضاوي في كتاب «طوالع الأنوار»، وتمسكا بدليلين في باب بداهة تصور الوجود. وورد الدليل الثاني بالشكل التالي:

«الوجه الثاني: انّ التصديق البديهي بأنّ النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان، أي التصديق البديهي بأنّ الشيء إما أن يكون موجوداً وإما أن يكون معدوماً مسبوق بتصور الوجود والعدم، وتصور مغايرتها المستلزم لتصور

١ـ الأربعين في اصول الدين، ص ١٠٨.
٢ـ الأسفار، ج ١، ص ٤٢٣.
٣ـ الشفاء، الالهيات، ص ٤٣٠.

الاثنينية. المتوقف تصورها على تصور الوحدة ضرورة توقف التصديق على تصور أطرافه والسابق على البديهي أولى بأن يكون بديهياً، فتصورات هذه الامور بديهية قبل هذا التصديق...»[١].

في هذا الاستدلال تثبت بداهة الوجود عن طريق بداهة بطلان اجتماع وارتفاع النقيضين. ولا يخفى بأنّ الاستدلال هنا عبارة عن نوع من التنبه، لأنّ التصور البديهي بحاجة الى استدلال.

والأمر الملفت للنظر في هذا الاستدلال هو انه من أجل إثبات أمر بديهي، تمت الاستعانة بأمر بديهي آخر.

أي الاستدلال ببداهة استحالة اجتماع وارتفاع النقيضين من اجل اثبات بداهة تصور الوجود. وهذا الأمر بنفسه مبيّن للحقيقة التالية وهي ان امتناع اجتماع وارتفاع النقيضين، من أبده البديهيات.

القاضي عضد الدين الايجي، وهو من كبار المتكلمين المسلمين، يتحدث في كتاب «المواقف في علم الكلام» عن قضية استحالة اجتماع وارتفاع النقيضين، ويعتبرها أبده من جميع القضايا البديهية:

«أجلى البديهيات وأقواها في الجزم، قولنا الشيء إما أن يكون أو لا يكون، أعني الترديد بين النفي والاثبات بأنهما لا يجتمعان ولا يرتفعان»[٢].

---

١ ـ حاشية المواقف، ج ١، ص ١٠٢.
٢ ـ نفس المصدر، ص ٩٤.

اتصاف الشيء بصفة من الصفات ليس يستدعي اتصافه في كل مرتبة من مراتب الواقع

حينما يتصف شيء ما بصفة من الصفات فمعنى اتصاف ذلك الشيء بتلك الصفة ليس أن يصدق ذلك الاتصاف في جميع مراتب الواقع ومن جميع الجهات و الحيثيات، بل يكفي الصدق في الجملة وإن كان من جهة او حيثية واحدة.

فحينما نحكم في قضية ما أنّ زيداً موجود في الواقع، ونفس الأمر يكفي لصدق هذه القضية ان يتصف زيد بالوجود ولو في الجملة. اي لو وُجد زيد بنحو من انحاء الوجود ولو في لحظة واحدة، فسوف تصدق القضية المبحوثة، حتى وإن لم يكن زيد موجوداً في بعض مراحل الواقع.

ضمن هذا الاتجاه قيل بجواز ارتفاع النقيضين في مرتبة الماهية. ويتحدث هادي السبزواري عن انتفاء مرتبة النقائض أيضاً. فلو قلنا: «زيد اسود» فمعنى سواد زيد ليس انه أسود من حيث الانسانية او من جهة الكتابة، او العلم، والقدرة، والسخاء، والشجاعة وسائر الصفات، بل يمكننا ان ننتزع السواد من زيد لإثبات انّ السواد لا تأثير له على هذه الصفات. وعليه فإنّ انتزاع او سلب صفة السواد لإثبات هذه الصفات لزيد، لا ينافي انّ زيداً أسود في الواقع.

اذن قضية «زيد أسود» صحيحة في الواقع، كما انّ قضية «زيد ليس بأسود من حيث الانسانية والشجاعة والقدرة والعدالة وغير ذلك» صحيحة أيضاً.

وهذا يعود الى انّ تحقق كل شيء يعتمد عى تحقق نحو من أنحاء وجود ذلك الشيء، في حين يحصل ارتفاع ذلك الشيء بارتفاع جميع أنحاء وجود ذلك الشيء.

هذه القاعدة شبيهة بقاعدة مشهورة اخرى تقول:

«الكلي يتحقق بتحقق فرد ما ويرتفع بارتفاع جميع الأفراد».

أي لو وُجد فرد من أفراد الانسان في الخارج، نستطيع ان نقول بأنّ طبيعة الانسان موجودة في الخارج. ولكن لو اردنا أن نقول بأنّ الانسان غير موجود في الخارج، فلا ينبغي ان يوجد أي فرد من أفراد الانسان في الخارج كي تصدق هذه القضية.

يقول العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي قدس سره:

يبدو انّ الحكماء يعتقدون بأنَّ هذه القاعدة قائمة على قضية منطقية هي عبارة عن تناقض بين السلب الكلي والايجاب الجزئي بحيث يستلزم صدق كل منهما كذب الآخر. ولكن بما ان الكلي الطبيعي لا بشرط، ويوجد ويُعدَم بوجود وعدم الأفراد، لا يبقى مجال لقبول القاعدة المشهورة القائلة: «الكلي يتحقق بتحقق فرد ما ويرتفع بارتفاع جميع الافراد»، بل الكلي الطبيعي مثلما يوجد بوجود فرد واحد، كذلك يُعدم بانعدام أي فرد من افراده. اي لو وُجد فرد من أفراد الانسان في الخارج مثلاً، فمن الصحيح أن يقال «الانسان موجود». كذلك لو انعدم كل فرد من أفراد الانسان فمن الصحيح أن يقال «الانسان معدوم». اذن حقيقة الانسان الذي هو كلي طبيعي هي انه يوجد بوجود كل فرد، وينعدم بانعدام كل فرد.

ويشير العلامة الطباطبائي الى هذا الموضوع أيضاً في حاشية الأسفار[١] ويقول بأنّ تحقق الشيء وارتفاعه في الحكم متساو بالتحقق والارتفاع.

---

١ ـ الأسفار الأربعة، ج ٧، ص ٢٠٢، الحاشية.

والارتفاع المقيّد الذي هو عبارة عن ارتفاع في الجملة، يحصل بارتفاع نحوٍ من أنحاء الشيء. لكن الارتفاع المطلق لا يحصل إلّا بارتفاع جميع أنحـاء الشيء. والتحقق المقيّد الذي هو عبارة عن التحقق في الجملة يحصل بتحقق نحو مـن أنحاء الشيء، بينما يثبت التحقق المطلق الذي هو غير مقيّد في ثبوته ـ كالوجود الواجب ـ في جميع انحاء التحقق وكافة مراتب الوجود.

الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية

لو فرضنا أنّ كلاً من أ، وب، وج يساوى د، فلابد أنّ يتساوي أ، وب، وج، فحينما تتساوى حقيقة عدة أشياء مع حقيقة شيء واحد، فستكون تلك الأشياء ذات حقيقة واحدة. واذا لم تتساو تلك الأشياء فيما بينها، فانها ليست ذات حقيقة واحدة. وهذا الأمر يستلزم اجتماع النقيضين. لأنّ هذا الفرض يستلزم ان تكون تلك الأشياء ذات حقيقة واحدة، وذات حقيقة غير واحدة.

اذن افتراض عدم تساوي الأشياء فيما بينها بعد مساواتها جميعاً لشيء واحد، يستلزم اجتماع النقيضين.

هذه القاعدة التي تمثل الأساس للكثير من المسائل الرياضية والهندسية والتي يمكن اعتبارها أحد أهم اصول العلوم الرياضية، مستعرضة في الكتب الفلسفية والكلامية ايضاً، ولديها الكثير من التأثير على الطبيعيات والقضايا ذات الصلة بالزمان والأجسام.

الامام الفخر الرازي أفرد آخر بحوث كتاب «الأربعين في اصول الدين» لذكر المقدمات التي تمثل الأساس للعديد من المسائل وقال:

«خاتمة الكتاب في ضبط المقدمات التي يمكن الرجوع اليها في اثبات المطالب العقلية»[1].

ثم طرح بعد ذلك قضية «استحالة اجتماع وارتفاع النقيضين» واصفها بأنها

---

١ ـ الأربعين في اصول الدين، ص ٤٧٩.

أبده البديهيات والحجر الأساس في صرح الفكر البشري، وأقام عليها العديد من المقدمات التي اعتمدت عليها مسائل كثيرة. ومن تلك المقدمات القائمة على قضية استحالة اجتماع النقيضين، هي قاعدة: «الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية».

قد يعبَّر عن هذه القاعدة بصيغ اخرى مثل: «مساوي المساوي مساو لذلك الشيء».

يقول الامام الفخر الرازي بهذا الشأن:

«الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية، ذلك لأنّ تلك الاشياء لما كانت حقائقها مساوية لحقيقة ذلك الشيء كانت حقيقتها واحدة، فيلزم أن تكون حقيقتها واحدة وأن لا تكون حقيقتها واحدة، فيجتمع النفي والاثبات.

وهاتان المقدمتان يخرج عليهما أكثر العلوم الباحثة عن لواحق الكم المتصل ولواحق الكم المنفصل وكثير من المباحث الطبيعية المتعلقة بالزمان والجسم. وذلك ايضاً في الحقيقة بحث عن الكم المنفصل»[1].

يريد الفخر الرازي بهاتين المقدمتين، الاولى هذه القاعدة، والاخرى قاعدة «الكل أعظم من الجزء».

---

١ ـ نفس المصدر، ص ٤٨٠.

بسيط الحقيقة كل الأشياء وليس بشيء منها

صدر المتألهين الشيرازي يعتبر هذه القاعدة من غوامض العلوم الالهية، ويقول بأن ادراكها لا يتحقق إلّا لاولئك الذين يهديهم الله تعالى لمنابع العلم والحكمة.

ويعتقد بأنّ أحداً غيره لم يدرك هذه القاعدة عدا حكيم اليونان الكبير أرسطو، واعتبرها من خصائص فكره. وطبقاً لما أورده هادي السبزواري في حاشية الأسفار فقد أورد ملاصدرا في موضع من كتاب الاسفار انه لم يجد احداً على وجه الأرض لديه علم بهذه القاعدة[1].

وللانصاف نقول انّ مفاد هذه القاعدة يمكن ملاحظته كثيراً في كتب العرفاء وكلماتهم. ورغم انها لم تُبحث بشكل منظم وتحت عنوانها الخاص، لكنها أُشير اليها بعبارات مختلفة في النظم والنثر.

ورغم ذلك لا ينبغي تجاهل دور صدر المتألهين في تنظيم هذه القاعدة وتنقيحها وإقامة البرهان عليها. بل يمكن ان يُنسب اليه تأسيس هذه القاعدة كمبحث فلسفي، وكذلك إقامة البرهان عليها.

يقول صدر المتألهين في الأسفار:

«لكن البرهان قائم على انّ كل بسيط الحقيقة كل الأشياء الوجودية إلّا مايتعلق بالنقائص والأعدام. والواجب تعالى بسيط الحقيقة واحد من جميع

---

١ ـ الأسفار، ج ٦، ص ١١١.

الجهات. فهو كل الوجود وكله الوجود»[١].

ثم يقول في توضيح هذه القاعدة وإقامة البرهان عليها: اذا لم تكن الهوية البسيطة الالهية كل الأشياء، يلزم ان تتركب ذاتها من كون شيء ولا كون شيء آخر، وإن كان هذا التركيب بحسب اعتبار العقل. بينما الهوية الالهية بسيطة محضة بحسب الفرض والبرهان. اذن ما هو بسيط بحسب الفرض والبرهان إذا كان عبارة عن شيء ولا شيء آخر، كما لو كان «أ» وليس «ب»، فحينذاك ستكون لديه حيثيتان: الحيثية الاولى انه «أ» مثلاً، والحيثية الثانية انه ليس «ب». والحيثية الاولى ـ اي انه «أ» ـ ليست نفس الحيثية الثانية، اي انه ليس «ب»، إذ في غير هذه الصورة سيكون مفهوم «أ» و مفهوم «ب» شيئاً واحداً، وهذا أمر باطل بالضرورة، لاستحالة ان يكون الوجود والعدم شيئاً واحداً.

واذا كان هذا اللازم ـ اي تطابق الوجود والعدم ـ باطلاً بالضرورة، يبطل ملزومه ايضاً اي ان تكون الهوية البسيطة شيئاً ولا شيئاً آخر. اذن الهوية البسيطة عبارة عن كل الأشياء.

وخلاصة هذا البرهان هي انّ كل هوية يصح سلب الشيء او الأشياء عنها، تتألف بالضرورة من السلب والايجاب، ولابد ان تكون مركبة[٢].

وفي عكس نقيض هذه القضية نقول: كل هوية بسيطة الحقيقة، من الممكن سلب الشيء عنها. وهذا هو معنى: بسيط الحقيقة كل الأشياء.

الأمر الآخر الذي لا ينبغي تجاهله هو: اذا جاز سلب الشيء او الأشياء عن بسيط الحقيقة، جاز ايضاً حمل الشيء او الأشياء عليه. غير انّ حمل الشيء أو الأشياء على بسيط الحقيقة، ليس من قبيل الحمل الشائع الصناعي كحمل الانسان أو القائم على زيد في المثال «زيد انسان» او «زيد قائم»، إذ في الحمل الشائع الصناعي يُحمل المحمول الذي تتألف ذاته من الايجاب والسلب على

١ ـ نفس المصدر، ص ١١٠.
٢ ـ نفس المصدر، الحاشية.

الموضوع على أساس حيثيتي السلب والايجاب[١].

اذن اذا حُمل كل شيء من الأشياء والمركب من جانبي الايجاب والسلب، على بسيط الحقيقة. وكان هذا الحمل من قبيل الحمل الشائع الصناعي، فبما ان الاتحاد في الوجود يمثل ملاك صحة الحمل الشائع، يلزم ظهور الجانب السلبي للمحمول في الموضوع. وحينذاك يكون بسيط الحقيقة مركباً. وهذا خلاف الفرض.

اذن حمل الأشياء على بسيط الحقيقة لا يمكن ان يكون حملاً صناعياً. فالمحمول في حمل الأشياء على بسيط الحقيقة هو جهاتها الوجودية فقط. بينما الهوية البسيطة التي هي الموضوع، تتميز بجميع الكمالات الوجودية ومحيطة بها.

اذن هذا النوع من الحمل الذي يختلف عن سائر الانواع ـ أي حمل الأشياء على بسيط الحقيقة ـ شبيه لأحد الاعتبارات بحمل الحقيقة والرقيقة المعروف.

صدر المتألهين وبعد برهنته على قاعدة «بسيط الحقيقة كل الأشياء» وعدم تجويزه لسلب الشيء او الاشياء عن الهوية البسيطة يطرح الإشكال التالي: اذا كان واجب الوجود بسيط الحقيقة فكيف يمكن تبرير صفاته السلبية؟[٢].

ثم يرد على هذا الإشكال قائلاً: الصفات السلبية في واجب الوجود الذي هو هوية بسيطة، تعود الى سلب العدم والنقص الذي هو سلب السلب. ومعنى سلب السلب هو الوجود، كما ان معنى سلب النقصان هو الكمال.

فمن جملة الصفات السلبية لواجب الوجود مثلاً هي انه ليس لديه جسم ولا جوهر ولا كم ولا كيف. وتُعدّ هذه المعاني بالنسبة للوجود المطلق الذي هو هوية بسيطة وغير محدودة، من قبيل المعاني السلبية.

اذن حينما نسلب هذه المعاني البسيطة عن بسيط الحقيقة، نكون قد سلبنا

---

١ ـ نفس المصدر.

٢ ـ نفس المصدر، ص ١١٤.

سلسلة من السلوب عن الهوية البسيطة. وسلب السلوب لا يعني شيئاً سوى الوجود.

ما ذكرناه أعلاه موجز للبرهان الذي أورده صدر المتألهين الشيرازي في معظم آثاره كالعرشية، والمشاعر، والأسفار الأربعة، على قاعدة «بسيط الحقيقة كل الأشياء». واستخدم هذه القاعدة في كثير من الأحيان واتخذها أساساً لمسائله الفلسفية[١].

ولم يغفل عن هذه القاعدة أتباعه مثل هادي السبزواري، وعلي المدرس الزنوزي، ومحسن الفيض الكاشاني.

ومن المسائل التي استخدم فيها هؤلاء هذه القاعدة في آثارهم وكتاباتهم، مسألة فردانية ذات الواجب، ومسألة الاجمال في التفصيل والتفصيل في الاجمال، وهما مسألتان مأخوذتان من كتب العرفاء وممتزجتان مع قاعدة «بسيط الحقيقة كل الأشياء».

وهناك مسألة اخرى ضمن هذا الاطار لا تقل أهمية عن المسألتين السابقتين وهي مسألة النفس الناطقة الانسانية واتحادها مع جميع قواها. ففي هذه المسألة استخدمت هذه القاعدة برهاناً قياسياً متألفاً من مقدمتين صغرى وكبرى:

النفس الناطقة بسيطة في حقيقة ذاتها

وكل بسيط الحقيقة، كل الأشياء

يقول هادي السبزواري في ذلك:

النفس في وحدته كل القوى   وفعلها في فعله قد انطوى[٢]

ويقول صدرالمتألهين ايضاً:

«وأما الذي استقر عليه اعتقادنا فهو أنّ النفس كل القوى وهي مجمعها

---

١ ـ نفس المصدر، ج ٢، ص ٣٦٨.
٢ ـ شرح المنظومة، ص ٣١٤.

الوحداني ومبدؤها وغايتها، وهكذا الحال في كل قوة عالية بالنسبة الى ما تحتها من القوى التي تستخدمها وإن كان استخدامها بالتقديم والتأخير... فالنفس التي لنا أو لكل حيوان فهي جامعة لاسطقسّات بدنه ومؤلفها على وجه يصلح لأن يكون بدناً لها...»[١].

الفيض الكاشاني استخدم هذه القاعدة في مورد آخر هو عبارة عن علم الله تعالى بذاته وظهوره بذاته على ذاته:

«فصل: وإذ هو سبحانه بسيط الحقيقة منزه الذات عن الموضوع والمادة والعوارض وسائر ما يجعل الذات بحال زائدة ويريها على غير ما هي عليه. فلا لبس له. فهو صراح وذاته غير محتجبة عن ذاته. فهو ظاهر بذاته على ذاته. فهو يدرك ذاته أشدّ إدراك، ويعلمها أتمّ علم لظهورها له أشدّ ظهور، بل لا نسبة لعلمه بذاته الى علوم ما سواه بذواتهم. كما لا نسبة بين وجوده ووجودات الأشياء، حيث هو وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى. فعلمه بذاته عبارة عن كون ذاته ظاهرة لذاته... فلذا سبحانه مع وحدته الصرفة عالم ومعلوم وعلم؛ على انك قد دريت ذلك في كل علم»[٢].

الحكيم هادي السبزواري استخدم هذه القاعدة في مسألة علم الله تعالى بالأشياء عن طريق العقل البسيط والاضافة الاشراقية وقال:

فذاته عقل بسيط جامع لكل معقول وأمر تابع

فذاته تعالى عقل بسيط وفي عين بساطته جامع في مرتبة ذاته لكل معقول وكل خير وكمال بنحو أعلى وأبسط، وهذه إشارة الى مسألة الكثرة في الوحدة، وأنّ الوجود البسيط كل الوجودات بنحو أعلى، كما قال ارسطاطاليس، وأحياه وبرهن عليه صدر الحكماء المتألهين»[٣].

---

١ ـ الأسفار الأربعة، ج ٨، ص ٥١.
٢ ـ اصول المعارف، ص ٢٩.
٣ ـ شرح المنظومة، ص ١٧٣.

بسائط المحسوسات لا تُعرف أصلاً

من المتعذر تعريف المحسوسات بحد أو رسم، لأنّ التعريف يصدق على المفاهيم النوعية، بينما الهويات الوجودية غير قابلة للتعريف قط[1].

المحسوس من حيث هو محسوس ليس سوى وجوده عند الجوهر الحاس. إذن فالمحسوس جزء من الهويات الوجودية وليس من اجزاء المفاهيم النوعية.

إذن من أدلة إثبات هذه القاعدة هو أنّ المحسوس من حيث هو محسوس عبارة عن هوية وجودية وليس ماهية نوعية. وبما انه لا يمكن تعريف الهويات الوجودية بحد ورسم، لذلك لا يمكن تعريف المحسوسات بحد ورسم أيضاً.

ثمة برهان آخر لإثبات هذه القاعدة هو: التعريف ينبغي ان ينتهي دائماً الى سلسلة من المعلومات التي هي في غنى عن التعريف، إذ بدون ذلك يستمر التسلسل الى ما لا نهاية، وهذا باطل عقلاً.

وقيل بشأن المحسوسات: لا توجد معلومات اوضح وأظهر من المحسوسات كي ينتهي اليها تعريف المحسوسات، لأنّ جميع علوم الانسان تنبع من مرحلة المحسوسات. وعليه لا يمكن تعريف المحسوسات بمعلومات قبلها[2].

أما لماذا تنبع جميع علوم الانسان من المحسوسات، فلأنّ لوحة ضمير الانسان خالية في بادئ الأمر من أي علم، ولعدم وجود أي رسم ونقش في صفحة ادراك الانسان. الا انه يبدأ عن طريق الحواس بادراك سلسلة من

---

١ ـ حاشية تعليقات على شرح حكمة الاشراق، ص ٢٧٨.

٢ ـ نفس المصدر.

الامور المشتركة فتظهر في ذهنه مفاهيم كلية تحصل منها معان تامة مشتركة ومختصة. اي ان جميع العلوم النظرية تُنتزع من المحسوسات، غير أنّ المحسوسات نفسها لا تُنتزع من علم آخر، ولا يمكن تعريفها بشيء آخر.

اذن فالشخص الذي ليس لديه حاسة السمع، يظل جاهلاً لحقيقة الصوت الى الأبد، ولا يتاح له تعريفه، لأنّ الصوت وسائر المحسوسات البسيطة ليست ذات اجزاء كي تُستخدم تلك الأجزاء في التعريف.

كذلك الشخص الأعمى، محروم من ادراك حقيقة الابصار دائماً وليس باستطاعة أي تعريف ان يبلور في ذهنه حقيقة الابصار. ولذلك قيل: «من فقد حساً فقد علماً»[1].

الذي يُحرم من بعض الحواس، يُحرم من بعض العلوم أيضاً لأنّ حواس البشر تمثل منبع العلوم، وفقدان الحس يوجب فقدان العلم. ويصدق هذا الامر على سائر الحواس من قبيل الذوق، والشم، واللمس.

على ضوء ما سبق يتضح انّ الشخص الفاقد لأحد الحواس ليس باستطاعة أحد ان يعرّف له ما هو محسوس بتلك الحاسة. كذلك الذي لديه حواس، لا يمكن لأحد ان يعرّف له المحسوسات، لأنه يدرك المحسوس عياناً.

---

١ ـ نفس المصدر، ص ٢٧٩.

كل بسيط لا قابل له فهو لا يُعدم

اذا كان الموجود بسيطاً ولم يكن لديه قابل، لن يُعدَم قط. البسائط الخارجية كالأعراض وكذلك الصور النوعية والجسمية تخرج من هذا الحكم الكلي بقيد «فقدان القابل»، لأنّ الأعراض قائمة بموضوعها، ولا يمكن ان يكون لديها وجود بدون قابل في الخارج.

الصور الجسمية والنوعية، رغم انها غير قائمة بالموضوع، إلّا انها ايضاً ليس باستطاعتها ان توجد في الخارج بدون قابل ومحل.

على ضوء ما سبق يتضح انّ الموجودات التي تبقى تحت عنوان هذا الحكم الكلي ولا تنعدم قط، عبارة عن:

١ـ النفس.

٢ـ العقل.

٣ـ الهيولى.

هذه الموجودات بسيطة في الخارج وليس لديها قابل مادي، لأنّ العقل والنفس أسمى من افق المادة لأنهما مجردان، وما هو خارج عن إطار المادة، لا يمكن ان يكون لديه قابل.

الهيولى كذلك بما انها قابل محض، وبما أنّ حيثية ذاتها عبارة عن قبول الذات لا غير، فلا يمكن ان يكون لديها قابل آخر، لأنّ الهيولى ـ التي ذاتها عين القبول ـ إذا كان لديها قابل آخر، فالتسلسل يمضي الى ما لا نهاية، وهذا محال

عقلياً.

الحكماء برهنوا لاثبات هذه القاعدة على صعيد النفس الناطقة. يقول الشيخ القتيل شهاب الدين السهروردي في كتاب «حكمة الاشراق»:

«إنّ النفس الناطقة لا تنعدم إذ ليس فيها قوة أن تنعدم وفعل أن تبق، لأنها موجودة بالفعل وهي وحدانية».

وأورد السهروردي برهان الحكماء لاثبات هذه القاعدة على صعيد النفس الناطقة دون ان يتحدث بشيء عن الموردين الآخرين، أي العقل والهيولى. لكنّ العلامة قطب الدين الشيرازي، شارح كتاب «حكمة الاشراق»، يقول بأنّ برهان الحكماء لاثبات هذه القاعدة لا يختص بالنفس الناطقة ويشمل العقل والهيولى أيضاً»[١].

يقول قطب الدين الشيرازي انّ أي موجود باستطاعته أن يبطل لعلة من العلل، فإنّ لديه فعلية البقاء وقوة البطلان، قبل أن يبطل. والشيء الذي لديه هاتان الحيثيتان، لابد ان تكون لديه قوة البقاء أيضاً، لأنّ بقاءه ليس ضرورياً او واجباً[٢].

اذن لو انعدمت النفس الناطقة بعد وجودها، فلابد ان تكون لديها الحالات المذكورة الثلاث. وبما أنّ التالي باطل، فالمقدم باطل ايضاً. اي ان النفس ليس بمقدورها ان تكون لديها الحالات المذكورة الثلاث، لأنها وحدانية الذات وبسيطة. والموجود الذي هو هكذا، هو بالفعل في حد الذات. والموجود الذي هو في حدّ الذات بالفعل، لا يمكن ان تكون لديه حيثية القوة. اذن نستنتج انّ النفس الناطقة لا يمكن ان تكون بالفعل وفي ذات الوقت لديها حيثيتا الثبات والفناء.

بتعبير آخر: بما أن النفس الناطقة مجردة وليس لديها قابل مادي، فلا يمكن

---

١ ـ نفس المصدر، ص ٢٤٥.
٢ ـ نفس المصدر، ص ٢٤٦.

ان نتصور لها قوة البطلان، لأنّ قوة البطلان إما في ذات النفس الناطقة او في القابل المادي. لكنّ قوة البطلان ليست في ذات النفس الناطقة، لأنها مجردة وبسيطة وبالفعل. كما انها ليس لديها قابل مادي كي تكون قوة البطلان في القابل المادي.

أعلاه، تقرير موجز ببرهان هذه القاعدة طبقاً للقول المشهور. أما البرهان كما ذهب اليه السهروردي، فهو:

«إنّ النفس لا تنعدم وإلّا لكان فيها قوة العدم مع كونها موجود بالفعل ولبساطتها. لو خرج العدم الى الفعل لزم كونها موجودة ومعدومة معاً وهو محال»[١].

على ضوء ما سبق يتضح انّ البرهان وإن كان بشأن النفس الناطقة لكنه لا يختص بها، وانما يشمل كل موجود بسيط ليس لديه قابل مادي. وهذا الموجود ليس سوى العقل والهيولى.

صدر المتألهين الشيرازي يتحدث عن هذه القاعدة بالطريقة التي تحدث بها الشيخ شهاب الدين السهروردي والآخرون. اي انه حينما يبرهن على هذه القاعدة، يطرح مسألة عدم فناء النفس الناطقة، دون أن يتحدث عن المصاديق الاخرى لهذه القاعدة والتي هي عبارة عن العقل والهيولى، بينما لا ينفرد برهانه بالنفس الناطقة، ويشمل العقل والهيولى ايضاً.

عبارة صدر المتألهين بهذا الشأن هي:

«فالنفس بسيطة الذات، وكل بسيط الذات غير قابل للفناء، وإلّا لزم تركبه من قوة الوجود والعدم، وفعلية الوجود والعدم، وهذا خلف»[٢].

---

١ ـ نفس المصدر.
٢ ـ الاسفار الاربعة، ج ٨، ص ٣٤٤.

كل بسيط في العقل، بسيط في الخارج دون العكس

كل موجود بسيط في عالم العقل والفكر، ينبغي أن يكون بسيطاً ايضاً، في عالم الخارج. ولا يصدق عكس هذه القضية دائماً، إذ من الممكن ان نجد موجوداً بسيطاً في الخارج دون ان يكون بسيطاً في عالم العقل، كالمقولات العرضية التي لكل منها جنس وفصل في عالم العقل. فقد قيل في تعريف اللون الأبيض: «لون مفرّق للبصر»، وفي تعريف اللون الأسود: «لون قابض للبصر»، لكنّ الأعراض بسيطة في الخارج، وليست لديها مادة وصورة حقيقيتين.

من الضروري الالتفات الى الأمر التالي وهو انّ الجنس والفصل ليسا حقيقيين في باب المقولات العرضية، وانما هما موجودان في عالم الاعتبار فقط، لأنّ الأعراض بسيطة في الخارج وليس لديها مادة وصورة حقيقيتان والموجود الذي ليس لديه مادة وصورة حقيقيتان، لن يكون لديه جنس و فصل حقيقيان أيضاً.

اذن بما انّ الاعراض لا مادة ولا صورة خارجية لها، فليس لديها جنس وفصل حقيقيان ايضاً. وعليه ما يعبَّر عنه بالجنس والفصل في باب الأعراض، إما يحظى بجانب اعتباري فقط، او حينما يؤخذ بشرط لا فسوف يكون مادة وصورة ذهنيتين فقط.

على ضوء ما سبق يتضح انّ من الممكن ان توجد بعض الموجودات بسيطة في الخارج ولكنها غير بسيطة في الذهن. ويدعى هذا النمط من الموجودات بالبسائط الخارجية. اما الدليل على ان «كل بسيط في العقل بسيط في الخارج»

هو اننا لو فرضنا ان موجوداً ما بسيط في العقل ولكنه يتركب في الخارج من مادة وصورة، يلزم ان يتركب الموجود المفروض في العقل من جنس وفصل، إذ لا تفاوت بين الجنس والفصل والمادة والصورة إلّا باعتبار لا بشرط وبشرط لا. وحينذاك فالموجود الذي يُفرض مركباً في الخارج سيكون في العقل مركباً أيضاً، وهذا خلاف الفرض.

طرح صدر المتألهين هذه القاعدة في «الأسفار»، واستنتج منها ان واجب الوجود بسيط في الخارج لأنّ ذات واجب الوجود ليست ذات ماهية. والشيء الذي لا ماهية لديه، ليست لديه اجزاء عقلية ايضاً، والذي ليست لديه اجزاء عقلية، بسيط. إذن ذات واجب الوجود بسيطة في الخارج، اذ الموجود البسيط في العقل، بسيط في الخارج ايضاً[١].

يقول الحكيم هادي السبزواري في تعليقته على الاسفار بهذا الشأن:

«... فلأنّ البسيط في العقل لو كان مركباً في الخارج من المادة والصورة لكان مركباً في العقل من الجنس المأخوذ من المادة والفصل المأخوذ من الصورة. هذا خلف»[٢].

---

١ ـ نفس المصدر، ج ٦، ص ١٠٣.
٢ ـ نفس المصدر، حاشية السبزواري.

البسيط لا يمكن أن يكون فاعلاً وقابلاً

هذه القاعدة استدل بها ابن سينا لإثبات بعض المسائل واعتبرها ذات أهمية. ومنها ما يلي:

«كل عنصر فإنه من حيث هو عنصر إنما له القبول فقط وأما حصول الصورة فله من غيره. وما كان العناصر والقوابل مبدأ الحركة الى الأثر موجود في نفسه ظنّ انه متحرك اليه بنفسه وليس كذلك. فقد تبين لنا في مواضع اخرى انه لا يجوز ان يكون شيء واحد فاعلاً وقابلاً لشيء واحد من غير أن يتجزأ ذاته. لكن العنصر إذا كان مبدأ حركته فيه بذاته، كان متحركاً عن الطبيعة»[١].

الامام الفخر الرازي استعرض هذه القاعدة ايضاً، وقال بأنّ امتناع ان يكون البسيط فاعلاً وقابلاً أمر مشهور بين الحكماء، وأقام برهانين للاستدلال عليها وإثباتها.

البرهان الأول: حيثية القبول وحيثية الفعل أثران مستقل أحدهما عن الآخر، بينما لا يصدر عن الموجود الواحد البسيط سوى أثر واحد.

البرهان الثاني: نسبة القابل الى المقبول، بالإمكان دائماً بينما نسبة الفاعل الى الفعل، بالوجوب دائماً. اذن اذا كان الشيء الواحد بالنسبة الى شيء آخر، فاعلاً وقابلاً، يلزم ان تكون نسبة ذلك الشيء الى الشيء الآخر، بالامكان وبالوجوب[٢].

---

١ ـ الشفاء، الالهيات، ص ٥٣٧.
٢ ـ المباحث المشرقية، ص ٥١٢.

لا يخفىٰ ان الامام الفخر الرازي قد ردّ على كلا البرهانين وعبّر عن رفضه لهما، ولكن نصرف النظر عن ذلك الرد لطوله.

القاضي عضد الدين الايجي استعرض هذه القاعدة كما استعرضها الامام الفخر الرازي، وقال:

«قال الحكماء: البسيط لا يكون قابلاً وفاعلاً وإلّا فهو مصدر للقبول والفعل معاً. فقد صدر عن الواحد الحقيقي أثران، وقد تبيّن بطلانه. وأيضاً فنسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالإمكان، فلا يجتمعان»[١].

ولا يلاحظ اي تفاوت واختلاف في كيفية استعراض هذه القاعدة وإثباتها بين الامام الفخر الرازي في كتاب «المباحث المشرقية» والقاضي عضد الدين الايجي في كتاب «المواقف».

يُعدّ «دبيران الكاتبي القزويني»، أحد كبار المفكرين الاسلاميين الذين استعرضوا هذه القاعدة وبحثوها. فهو من التلاميذ البارزين لنصير الدين الطوسي، لكنه كان متأثراً من حيث الفكر والاسلوب بالامام الفخر الرازي.

كما يُعدّ العلامة الحلي من كبار المفكرين المؤيدين لهذه القاعدة. وقد قال في شرح كتاب حكمة «عين القواعد» لدبيران الكاتبي والذي أطلق عليه إسم «ايضاح المقاصد»، ان الحكماء السابقين كانوا يعتقدون بأنّ الموجود البسيط ليس بمقدوره ان يكون فاعلاً وقابلاً، لأن الفاعل من حيث هو فاعل، يغاير القابل من حيث هو قابل، لأنّ الفاعل كفاعل مفيد دائماً، والقابل كقابل مستفيد[٢].

اذن اذا كان اعتبار الافادة والاستفادة كليهما داخلاً في ذات الشيء البسيط، يلزم تركيبهما. واذا كان أحد الاعتبارين داخلاً والآخر خارجاً، يلزم التركيب

١ـ المواقف (مع شرح الجرجاني)، ج ١، ص ٥١٩ـ ٥٢٠.
٢ـ ايضاح المقاصد (شرح حكمة عين القواعد)، ص ١١٥.

ايضاً. والتركيب يتنافى مع البساطة.

اما إذا فرضنا اعتبار الافادة واعتبار الاستفادة كليهما في خارج ذات الشيء البسيط، يكون الشيء البسيط مصدراً لهما معاً. ومصدريته لأحد الاعتبارين تتغاير مع مصدريته للاعتبار الآخر.

ويتجدد في مثل هذه الحال السؤال التالي: هل مصدرية الشيء البسيط لاعتبارَي الافادة والاستفادة، داخلة في ذات ذلك الشيء ام خارجة، ام انّ احد الاعتبارين داخل في الذات والآخر خارج عن الذات؟

لو قيل ان مصدريته لكلا الاعتبارَين داخله في الذات، يلزم التركيب. ولو قيل ان مصدريته لأحد الاعتبارين داخلة في الذات، وللاعتبار الآخر خارجة عن الذات، يلزم التركيب ايضاً. والتركيب يتغاير مع البساطة.

ولكن لو قيل انّ مصدريته للاعتبارين في خارج الذات، لاستمر تكرار هذا السؤال بشكل متسلسل. وبما ان استمرار التسلسل الى ما لا نهاية أمر محال عقلياً، ينبغي التسليم لأحد الشقين. وبما أنّ الأخذ بالشق الاول والثاني يستلزم التركيب، وبما انّ التركيب يتنافى مع البساطة، فلابد من رفض ان يكون الشيء البسيط فاعلاً وقابلاً، وهو الأمر الذي يستلزم هذه المحذورات.

اوجز العبارات وأقواها في هذا الباب، عبارات دبيران الكاتبي التالية:

«الشيء البسيط لا يكون فاعلاً وقابلاً لشيء واحد معاً لأنّ اعتبار كونه فاعلاً غير اعتبار كونه قابلاً ضرورة بالاعتبار الأول مفيد وبالاعتبار الثاني مستفيد. فهذان الاعتباران أو أحدهما إن كان داخلاً لزم التركيب وإن كانا خارجين كان مصدراً لهما؛ فيلزم التسلسل او الانتهاء الى ما يكون أحدهما داخلاً، لما مر»[1].

١ـ ايضاح المقاصد من حكمة عين القواعد، ص ١١٥.

محسن الفيض الكاشاني الذي يُعدّ من تلامذة وأتباع مدرسة صدر المتألهين، أفرد فصلاً من كتاب «اصول المعارف» لبحث هذه القاعدة، قال فيه:

«الشيء الواحد يمتنع أن يكون فاعلاً وقابلاً لأمر واحد فعلاً وقبولاً تجدديين، للتقابل البيّن بين القوة والفعل من جهة واحدة، ولامتناع كون معطي الكمال قاصراً عنه، ولأنّ الشيء لو كان مبدأ لثبوت صفة او معنى لنفسه لدامت تلك الصفة او ذلك المعنى له مادام ذاته موجودة. ومتى كان كذلك لم يكن متغيراً. فمبدأ تغير الشيء لابد وأن يكون غيره لا محالة. وأما الاتصاف اللزومي فيجوز ان يكون المبدأ والقابل فيه واحداً، وذلك كمبدئية الماهيات للوازمها وقبولها إيّاها»[1].

ما نُقل عن كتاب «اصول المعارف» للفيض الكاشاني يحمل جميع براهين إثبات القاعدة. ويشير في نهايته الى أمر يحظى بأهمية كبيرة والذي هو عبارة عن ردّ على إشكال بعض المتكلمين على إثبات القاعدة.

ومنشأ ظهور الاشكال على القاعدة هو: في لوازم الماهيات تصدق كل من الجهتين القابلية والفاعلية، بينما تنص القاعدة على ان الشيء الواحد لا يمكن ان يكون فاعلاً وقابلاً من جهة واحدة.

اما ردّ الكاشاني على هذا الإشكال فهو:

«وأما الاتصاف اللزومي فيجوز أن يكون المبدأ والقابل فيه واحداً وذلك كمبدئية الماهيات للوازمها وقبولها إياها».

هذه القاعدة، من بين القواعد التي استند اليها لاثبات بعض المسائل الفلسفية التي من بينها: إضافة قيد الحيثية في تعريف القوة. فحينما يعرف صدر المتألهين القوة بأنها «مبدأ التغير من شيء في شيء آخر من حيث هو آخر»، يضيف بأن قيد الحيثية ـ اي جملة «من حيث هو آخر» ـ يلزم في تعريف

---

١ ـ اصول المعارف، ص ٦٩.

القوة لأنه لا يتعارض مع مفاد قاعدة «الشيء الواحد لا يكون فاعلاً وقابلاً»، لأنه لو يُحذف قيد الحيثية من التعريف، فسوف يتناقض مع مفاد القاعدة المذكورة.

يقول صدر المتألهين:

«قد علمت انّ القوة قد يقال لمبدأ التغير من شيء في شيء آخر من حيث هو آخر. وانما وجب التقييد بهذه الحيثية لأنّ الشيء الواحد لو فعل في نفسه فعلاً كالمعالج إذا عالج نفسه لكان يجب أن يكون فيه اختلاف جهة وتركيب وإلّا لكان ذلك الواحد قابلاً وفاعلاً معاً من جهة واحدة؛ وذلك ممتنع في المركب ايضاً فضلاً عن البسيط»[1].

---

١ ـ الأسفار، الأربعة، ج ٣، ص ٥.

بين كل حركتين مختلفتين لابد من سكون

هذه القاعدة طرحها محسن الفيض الكاشاني في كتاب «اصول المعارف»، وبرهن عليها. لكنّ القاضي عضد الدين الأيجي ـوهو من كبار المتكلمين المسلمين ـ أورد في كتاب «المواقف» كلمة «مستقيمتين» بدلاً من كلمة «مختلفتين» مع اختلاف يسير في المنطوق كما يلي: «انّ بين كل حركتين مستقيمتين كصاعدة وهابطة سكوناً».

ورغم انّ القيدين ـأي الصاعدة والهابطة ـ يستلزمان الاختلاف في الحركة، لأنّ الحركة الصعودية والحركة النزولية حركتان مختلفتان، لكنّ عبارة كتاب «المواقف» لا تختلف من حيث المعنى عن عبارة كتاب «اصول المعارف» للفيض الكاشاني. وبما أنّ المقصود في الكتابين هو انّ الاختلاف في الحركتين يوجب السكون فيما بينهما، تُعدّ عبارة الفيض الكاشاني أبلغ في عين الايجاز.

القاضي عضد الدين الايجي ينسب مفاد هذه القاعدة الى المعلم الأول ـأرسطو ـ وأتباعه، ويقول بأنّ المعتزلة من المتكلمين ـعدا الجبائي ـ وافلاطون من الحكماء، يخالفون هذه القاعدة.

وخلاصة استدلال مؤيدي هذه القاعدة هو: ان أية حركة مستقيمة لابد أنْ تنتهي الى سكون، لأنّ الحركة المستقيمة لا يمكن أنْ تستمر الى ما لا نهاية لكون الأبعاد متناهية.

واذا كان من المتعذر أن تستمر الحركة الى ما لا نهاية فإنها إما تنقطع في موضع، أو تنعطف الى الجهة المخالفة. ولابد أن يحدث سكون في كلا

الحالتين[١].

الحكماء يعتقدون انّ بلوغ الحركة الى المنتهى، آنيّ، ويرون امتناع زمانية الآن، ويقولون: انّ الحد الذي هو منتهى المسافة غير قابل للتقسيم، ولذلك فإنّ الوصول اليه آنيّ، لأنه إذا لم يكن آنياً، فينبغي ان يكون قابلاً للتقسيم. وما هو قابل للتقسيم الى أجزاء، لا يمكن ان يكون بتمامه حداً، لأنّ بعض أجزائه ليست لديها أولوية بالحدية على سائر الأجزاء. اذن وصول الحركة الى منتهى المسافة، يقع في ال«آن» وليس في الزمان.

ومن هذا يتضح أنّ «آن» الوصول غير «آن» الرجوع، لأنه اذا لم يكن «آن» الوصول غير «آن» الرجوع، يلزم اجتماع هذين الآنين، وهذا أمر ممتنع.

وحينما يثبت أنّ «آن» الوصول غير «آن» الرجوع فلابد ان يكون هناك فاصل زماني بين الآنين. فإذا لم يكن هناك فاصل زماني بينهما، يلزم تتالي الآنات، وهذا أمر محال، لأنّ تتالي الآنات يستلزم ثبوت الجزء الذي لا يتجزأ، بينما أثبت الحكماء بطلانه بالبراهين الكثيرة.

مما سبق يتضح انّ الفاصل الزماني بين «آن» الوصول و«آن» الرجوع لا يمكن ان تكون لديه حركة، لأنّ «آن» الوصول حينما ينتهي لابد ان يتلوه سكون قبل ان يبدأ «آن» الرجوع. ولذلك قيل: «انّ بين كل حركتين مختلفتين سكوناً».

الاستدلال الذي أورده الفيض الكاشاني لاثبات هذه القاعدة كالتالي:

«أصل: لابد بين كل حركتين مختلفتين من سكون، وذلك لأنّ المبدأ القريب لتحرك الجسم من حدّ الى آخر في المسافة وهو الميل أو ما يجري مجراه، يجب أن يكون معه. فالموصل له الى ذلك الحد يجب وجوده عند وجوده الوصول، وهو آن الوصول. ولا امتناع في ذلك، إذ الميل ونحوه ليس كالحركة غير آني

١ ـ المواقف (مع شرح الجرجاني)، ج ٢، ص ٣٣٢.

الوجود بالضرورة. ثم إذا رجع الجسم من ذلك الحد وانعطف، فلذلك الرجوع او الانعطاف ميل آخر هو علة قريبة له لأنّ الميل الواحد لا يكون علة للوصول الى حد معين وللمفارقة عنه رجوعاً او انعطافاً والميل حدوثه في الآن، وليس آن حدوث الميل الثاني هو الآن الذي صار الميل موصولاً بالفعل، لامتناع ان يحصل في الجسم الواحد في الآن الواحد ميلان الى جهتين مختلفتين. فإذن حدوث الميل الثاني في غير الآن الذي صار فيه الميل الأول موصولاً بالفعل. وبينهما زمان يكون الجسم فيه ساكناً بالضرورة، وهو المطلوب»[١].

---

١ ـ اصول المعارف، ص ١١٠.

كل ما هو برزخ بين الشيئين لابد وأن يكون غيرهما، بل له جهتان يشبه بكل منهما ما يناسب عالمه

الموجود الذي يقع في وسط موجودين آخرين أحدهما في الطرف الأعلى والآخر في الطرف الأسفل، فإنه غير هذين الموجودين الواقعين في طرفيه، لكنه يشبه كلا الطرفين وينسجم معهما، لأنه لديه حيثيتان يماثل بموجبهما طرفيه.

فالخط الواقع بين السطح والنقطة، لا يُعدّ سطحاً، كما لا يُعدّ نقطة، ولكن لديه جهتان: شبيه من جهة بالسطح، وشبيه من جهة اخرى بالنقطة. وعلى هذا القياس جميع الموجودات المتوسطة بين الأعلى والأسفل، وجميع الحالات المعتدلة بين الإفراط والتفريط.

هذه القاعدة استخدمها داود القيصري في مقدمته على شرح فصوص الحكم لمحيي الدين بن العربي لإثبات عالم المثال.

عالم المثال، برزخ بين العالمين الأعلى والأسفل. والعالم الأعلى عبارة عن عالم العقول الكلية. والعالم الأسفل عبارة عن عالم العناصر والجسمانيات بمقتضى القاعدة المذكورة. وعالم المثال، ليس عقلياً كلياً ومجرداً محضاً، كما انه ليس جسماً مادياً ومقيداً بالعناصر الأولية، وانما هو شبيه بالجسم من جهة لأن لديه طولاً وعرضاً، وشبيه بالعقل من جهة اخرى لأنه من لوازم المادة والماديات المجردة.

يقول القيصري:

«الفصل السادس: فيمايتعلق بالعالم المثالي، إعلم أنّ العالم المثالي هو عالم

روحاني من جوهر نوراني شبيه بالجوهر الجسماني في كونه محسوساً مقدارياً وبالجوهر المجرد العقلي في كونه نورانياً، وليس بجسم مركب مادي ولا جوهر مجرد عقلي لأنه برزخ وحد فاصل بينهما. وكل ما هو برزخ بين الشيئين لابد وأن يكون غيرهما، بل له جهتان يشبه بكل منهما ما يناسب عالمه»[1].

على ضوء ما سبق يتضح انّ إثبات العالم المثالي وخواصه الوجودية من قبيل التجرد البرزخي وغيره، يقوم على هذه القاعدة.

ومن جملة المسائل المهمة التي تترتب على هذه القاعدة هي الاصول الأخلاقية الأربعة والتي تُدعى بأمهات علم الأخلاق، وهي:

١ـ الحكمة.

٢ـ الشجاعة.

٣ـ العفة.

٤ـ العدل.

هذه الصفات الأربع تمثل الاصول الاخلاقية للانسان، والأساس لجميع الصفات الحميدة، إذ بواسطة الحكمة تميز النفس الناطقة في جميع أفعالها الاختيارية بين الصواب والخطأ، والغث والسمين. وبواسطة العدل يوجه الانسان قوته الغضبية والشهوية نحو طريق الهداية الصحيح بمقتضى الحكمة، وبواسطة الشجاعة يسيطر على قوة الغضب وينقاد للعقل في جميع الامور، وبواسطة العفة يؤدّب قوة الشهوة بآداب العقل والشرع ولا يسلك طريق الانحراف.

يعود ترتب الأصول الأربعة على هذه القاعدة لأنّ طرفي كل صفة من هذه الصفات ـ أي الافراط والتفريط ـ يُعدّان جزءاً من الصفات الرذيلة والمشينة. فصفة الحكمة يمثل «الخبث» حد إفراطها، و «البلاهة» حد تفريطها. وصفة

١ ـ مقدمة شرح فصوص الحكم، السيد جلال الدين الآشتياني، ص ٢٩٦.

الشجاعة يمثل «التهور» حد إفراطها، و «الجبن» حد تفريطها. وهكـذا الأمـر بالنسبة لسائر الصفات حيث تمثل الرذيلة حد الافراط والتفريط فيها، بينما تمثل الفضيلة الحد الوسط بين الافراط والتفريط.

اذن الصفات الكريمة والفضيلة تمثل البرزخ بـين الصـفات الذمـيمة. وبمـا أن البرزخ يقع بين حدي الافراط والتفريط، فلا يُـعدّ جـزءاً مـن أي حـدّ بحكـم القاعدة المذكورة. بل ان كل صفة كريمة لديها جهتان: جهة شبيهة بحـد الافـراط، وجهة شبيهة بحد التفريط، لكنها لا في حد الافراط ولا في حد التفريط.

ان اعتبار الفضيلة في الأخلاق حداً وسطاً وبرزخـاً بـين حـدّي الافـراط والتفريط، أمر حظي باهتمام جميع علماء الأخلاق، ورأي يتفق عـليه الجـميع. ولكن ينبغي ان يُعدّ «أرسطو» هو المـبتدع لهـذا النمـط الفكـري في المسـائل الأخلاقية، ثم أُخذ به بعد ذلك معظم علماء الأخلاق.

يقول حجة الاسلام الغزالي بهذا الشأن:

«امهات الأخلاق واصولها أربعة: الحـكمة، والشـجاعة، والعـفة، والعـدل. المحـمود من الأخلاق هو الوسط وهو الفضيلة، والطرفان رذيلتان مذمومتان. فإنّ الحكمة يسمى إفراطها عند الاستعمال في الأغراض الفاسدة خبثاً وجربزة، ويسمى تفريطها بلهاً، والوسط هو الذي يختص باسم الحكمة»[1].

صدر المتألهين خلال المباحث الخاصة بسعادة النفس، يعتبر كمال النفس في هذا العالم عبارة عن حصول العدالة. ويعرّف العـدالة بأنهـا حـد وسـط بـين الاخلاق المتضادة في طرفي الإفراط والتفريط.

ويقول بأنّ طرفي الافراط والتفريط في القوى الاخلاقية البشرية يـوجبان فساد النفس الناطقة ويبعثان على هلاكها. وما دام الانسان يـعيش في العـالم المادي، فليس باستطاعته التخلص من آثار السوء التي تفرزها هذه القـوى.

---

١ ـ إحياء علوم الدين، ج ٣، ص ٥٤.

ولكن بما أن الحالة المتوسطة بين القوى الأخلاقية بمنزلة خلوّ الانسان من هذه القوى، لذلك لو استطاع الانسان ايصال نفسه الى حالة الاعتدال والحد المتوسط بين القوى النفسانية، ويتحرر من طرفي الإفراط والتفريط، فسيكون في مأمن من آثارها السيئة.

يقول صدر المتألهين بهذا الشأن:

«فإنّ المتوسط بين الأضداد بمنزلة الخالي عنها، فإنّ الخلو المحض والبراءة الصرفة عن آثار هذه القوى، غير ممكنة للنفس ما دامت في هذا الكون الدنياوي، لكن التوسط بينها بمنزلة الخلوص عنها...»[1].

١ ـ الأسفار الأربعة، ج ٩، ص ١٢٧.

تحصيل الحاصل محال

توجه الطلب نحو مالا يخطر بالبال بوجه ايضاً محال

الاهتمام بهاتين القاعدتين الواضحتين من حيث المفاد، أوجد مشكلة في الفلسفة منذ القدم وهي عبارة عن انّ المطلوب التصوري، الذي يسعى الانسان للحصول عليه ولن يتوانى عن بلوغه، اذا كان معلوماً من كل جهة فانه محال لأنه تحصيل الحاصل. واذا كان مجهولاً من كل جهة ولم يخطر في القلب قط، فمن المتعذر توجه الطلب اليه، لاستحالة التوجه الى المجهول المطلق والى ما لم يخطر في القلب قط. وحينذاك ستُغلق الطرق كافة بوجه المطالب التصورية، وتظهر معضلة كبرى. وهذا يعود للقاعدتين التاليتين:

١ـ تحصيل الحاصل محال.

٢ـ توجه الطلب نحو مالا يخطر بالبال بوجه محال.

على ضوء هذه المعضلة طرح افلاطون نظريته في قيمة المعلومات وبحث المعرفة. فإفلاطون يعتقد بأن التعلّم ليس سوى التذكّر، اي انّ جميع المعلومات التي يحصل عليها الانسان في هذا العالم ليست سوى تذكر للمعلومات التي كانت لديه في العوالم الاخرى. وعليه فتحصيل العلم من وجهة نظر أفلاطون لا يكشف عن مجهول وانما يزيح غبار النسيان عن صفحة الضمير.

يقول الفخر الرازي بهذا الشأن:

«العلم إما تصور وإما تصديق، والتصورات إما أن يُقال أنها بأسرها

مكتسبة وهو باطل لأنه يفضي الى الدور او التسلسل، وإما أن يكون كلها بديهية وهو الذي أقول به، وإما أن يكون بعضها بديهية وبعضها كسبية. والذي يدل على ما اخترته هو أنّ التصور الذي يطلب اكتسابه إن لم يكن مشعوراً به أصلاً كان الذهن غافلاً عنه فيمتنع طلبه وإن كان مشعوراً بـه كـان تـصوره حاضراً فيمتنع طلبه لأنّ تحصيل الحاصل محال»[١].

دراسة هذه العبارات تكشف عن انّ الفخر الرازي قد واجه بعد التفاته الى القاعدتين السابقتين المشكلة التالية وهي: كيف يتاح اكتساب التصورات وتحصيل العلم بها؟ فإذا كان ذلك التصور معلوماً كان مصداقاً للقاعدة الاولى (تحصيل الحاصل محال)، واذا كان ذلك التصور مجهولاً من كل جهة، كان مصداق القاعدة الثانية (توجه الطلب). وبما انّ كلا القاعدتين محال عقلياً، فمن المحال ايضاً اكتساب ذلك التصور.

لذلك لابد من التفكير بحل من أجل التخلص من هذه المشكلة. ويتمثل هذا الحل في اعتبار جميع التصورات بديهية، وعدم وجود أي تصور بحاجة الى اكتساب. وحينما لا تحتاج التصورات الى اكتساب لا يبقى مجال لطرح المشكلة المذكورة، لأنها لا تبرز إلّا حينما تكون التصورات مكتسبة.

الشيخ السهروردي يعتبر هذه المسألة من المغالطات المشهورة ويقول:

«ومما اشتهر من المغالطات قول القائل انّ مجهولك إذا حصل فبم تعرف انه مطلوبك، فلابد من بقاء الجهل او وجود العلم به قبله حتى تعرف أنه هو، وهذا أيضاً من إهمال الوجوه والحيثيات... فإنّ المطلوب إن كان من جميع الوجوه مجهولاً لم يطلب لاستحالة توجه الطلب نحو مالم يخطر بالبال بوجه، وكذا إن كان معلوماً من جميع الوجوه لاستحالة تحصيل الحاصل»[٢].

اذن فالسهروردي يعتقد انّ مصدر هذه المشكلة عبارة عن مغالطة تتمثل

١ـ الأربعين في اصول الدين، ص ٤٧٨.
٢ـ حكمة الاشراق (مع شرح قطب الدين الشيرازي)، ص ١٦٠.

في حدوث إهمال في حيثية المطلوب التصوري الذي هو معلوم من وجه ومجهول من وجه، واستخدام حيثية اخرى بدلاً منه هي عبارة عن معلوم مطلق أو مجهول مطلق، ولذلك لا يرى أي تأثير لهاتين القاعدتين على ظهور هذه المشكلة، لأنه لا يعتبر المطلوب التصوري معلوماً مطلقاً او مجهولاً مطلقا، وانما يعتبره معلوماً من وجه ومجهولاً من وجه آخر. وبهذه الطريقة يبدد المشكلة التي يواجهها الكثير من الفلاسفة.

هذا الحل الذي يقدمه السهروردي ويقترحه عدد كبير من الفلاسفة، يثير عليه إشكالاً بعض الحكماء بما فيهم السهروردي نفسه، الذي يقول بهذا الشأن:

«وهذا الجواب انما هو في القضايا والتصديقات. أي لا يتمشّى في غيرها كالتصورات على ما هو المشهور»[١].

اذن هذا الحل يختص بالقضايا والتصديقات، بينما تبقى المشكلة على قوتها في التصورات.

الفخر الرازي يُشكل بدوره على حل السهروردي ويقول:

«فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون مشعوراً به من وجه دون وجه والمطلوب هو تكميل ذلك الناقص، وأيضاً فهذه الحجة قائمة في التصديقات فوجب أن لا يكون شيء منها مكتسباً وذلك باطل قطعاً.

والجواب عن الأول أنّ الوجه الذي صدق حكم العقل عليه بأنه مشعور به، غير الوجه الذي صدق عليه حكم العقل بأنه غير مشعور به لامتناع اجتماع النقيضين. وحينئذ يرجع التقسيم في ذينك الوجهين يعين مطلق المعلومية ومطلق المجهولية.

والجواب عن الثاني، لاشك أنّ التصور من حيث أنّه تصور غير التصديق من حيث انه تصديق. فعلى هذا التصديق حالة زائدة على تصور الموضوع وتصور المحمول وتصور السلب وتصور الايجاب، لأنه يجوز في العقل حصول

---

١ ـ نفس المصدر، ص ١٦١.

هذه التصورات الأربعة بدون التصديق. فالتصديق مجهول من حيث انه تصديق، ولكنه معلوم من حيث انه تصور.

وأما التصور فهو شيء واحد، فيستحيل ان يكون معلوماً من وجه ومجهولاً من وجه. فظهر الفرق بين التصورات والتصديقات»[١].

مما سبق يتضح انه لم يقدّم حل لهذه المشكلة في باب التصورات، عدا الحل الذي قدّمه افلاطون، والحل الذي قدمه الفخر الرازي.

افلاطون يقول: لا وجود للتعلم في التصورات، وانما هناك تذكر الماضي فقط[٢].

الفخر الرازي يقول: التصورات جميعاً بديهية ولا حاجة للتعلم[٣].

ومن الموارد التي استُدل به على قاعدة استحالة تحصيل الحاصل، الإشكال الموجه للمذهب المعتزلي في مسألة حصول العلم بعد النظر.

المعتزلة يرون ان حصول العلم للانسان بعد النظر في مقدمات القياس، يتحقق بطريق التوليد. بينما يقول الحكماء انّ حصول العلم بعد النظر في المقدمات، يتحقق على سبيل الاعداد.

الإشكال الوارد على عقيدة المعتزلة هو: اذا تحقق حصول العلم بعد النظر في مقدمات القياس، عن طريق التوليد، يصبح بمثابة تحصيل الحاصل في مجال التذكر. وهذا محال[٤].

وردّ المعتزلة على هذا الإشكال بقولهم: اذا كان من المحال حصول العلم بطريق التوليد في مجال التذكر للزوم تحصيل الحاصل، فلا يوجد دليل على استحالة حصول العلم الابتدائي بطريق التوليد من خلال النظر في المقدمات.

---

١ ـ الأربعين في اصول الدين، ص ٤٧٩.
٢ ـ رسالة منون، ترجمة الدكتور كاوياني والدكتور لطفي، ص ٣٧.
٣ ـ رسالة الاربعين فى اصول الدين، ص ٤٧٨.
٤ ـ المواقف (مع شرح الجرجاني)، ج ١، ص ١٥٣.

الترجيح من غير مرجح محال

يُستند الى هذه القاعدة في الكثير من المباحث الفلسفية، بحيث يمكن عدها أساساً للكثير من المسائل. ومن جملة المسائل التي يرتبها الحكماء على هذه القاعدة هي انّ ملاك الاحتياج الى العلة هو الإمكان وليس الحدوث.

وفي مقابل هذا الرأي يسعى المتكلمون بصلابة لإثبات انّ ملاك الاحتياج الى العلة هو الحدوث وليس الإمكان.

الحكماء يسعون من خلال الاستناد الى هذه القاعدة لإثبات انه لو تساوت نسبة الوجود والعدم الى شيء ما، فمن المحال ترجيح إحدى النسبتين على الاخرى، مالم يكن هناك مرجح في الخارج.

اذن خروج الشيء من حالة التساوي ازاء الوجود والعدم ـ والتي تعني الإمكان الذاتي ـ يبرهن على الحاجة الى العلة.

والسؤال الذي يثير نفسه على هذا الصعيد هو: هل هذه القاعدة بديهية ام انها من جملة النظريات والآراء؟

معظم الحكماء يقولون بأنها بديهية بحيث يضعونها الى جانب قضية «الواحد نصف الاثنين» من حيث الوضوح والبداهة.

ويذهب فريق الى انها نظرية ورأي ويقول في البرهنة عليها: اذا تساوت نسبة الشيء الى الوجود والعدم فإذا ترجّح أحد طرفيه على الآخر بدون مرجح، يلزم ان تكون ثمة اولوية للطرف الراجح، وهذا خلاف الفرض.

بعض الحكماء ينكرون بديهية هذه القاعدة ويقيمون العديد من الأدلة، منها:

لو عرضنا هذه القاعدة «الترجيح بدون مرجح محال» على العقل السليم لمقارنتها بالقضية البديهية القائلة «الواحد نصف الاثنين»، لما وجد هذه القاعدة بمستوى القضية الثانية من حيث الوضوح والبداهة. وهذا التفاوت المشاهد بين الاثنتين لا يكون صحيحاً إلّا اذا ظهر احتمال الخلاف حول القاعدة الاولى، وحينما يظهر احتمال الخلاف في بداهة قضية ما، تسقط تلك القضية من درجة الاعتبار والقطعية.

وثمة دليل آخر لهؤلاء الحكماء الذين ينكرون بديهية هذه القاعدة يقول:

معظم العقلاء ومن مختلف الفرق يجيزون وقوع الموجود الممكن بدون سبب، ويلتزمون بذلك. واذا كان وقوع الموجود الممكن بدون سبب أمراً جائزاً، فلن تكون قاعدة «امتناع الترجيح من غير مرجح» بديهية قط.

ويذكر هؤلاء ستة موارد لوقوع الموجود الممكن بدون سبب هي:

١ ـ خلق الله تعالى العالم في وقت معيّن، ولا يوجد مرجح لهذا الخلق في وقت معيّن دون سائر الأوقات.

٢ ـ خصّ الله تعالى أفعال الانسان بسلسلة من الأحكام من قبيل الوجوب والحرمة والحسن والقبح، بينما لا يوجد مرجح لهذا الاختصاص.

٣ ـ حينما يهرب شخص ما من حيوان ضار ثم يجد امامه طريقين باستطاعته ان يستخدم كلاً منهما للنجاة، يُعدّ سلوكه لأحدهما ترجيحاً بلا مرجح.

٤ ـ لو وُضع أمام الشخص الجائع قرصان من الشعير متساويان من جميع الجهات، يُعدّ اختياره لأحدهما ترجيحاً بدون مرجح.

٥ ـ يعتقد بعض الناس انّ بعض الأحكام التي تختص بأحد المتماثلين، لا يوجد فيها أية علة، لأننا لو عللنا هذا الاختصاص بشيء ما، لوقعنا في المحذور.

٦ ـ البعض يعتقد أنّ ذوات الأشياء متساوية من كل جهة في الأمر الذاتي،

غير أنّ بعضها مختص بصفات معينة، والبعض فاقد لتلك الصفات. ولا يوجد أي مرجح في هذا الاختصاص.

وبعد ذكر هذه الموارد الستة، يستنتج ذاكروها منها انّ وقوع الأمر الممكن بدون سبب جائز. وحينما يجوز وقوع الأمر الممكن بدون سبب، فكيف يمكن ان تعد قاعدة «امتناع الترجيح بدون مرجح»، من القضايا البديهية والأولية؟ وبهذه الطريقة يُخرجون هذه القاعدة من مجموعة البديهيات ويعتبرونها جزءاً من النظريات، ويرفضونها إذا لم يجدوا دليلاً على إثباتها.

الفخر الرازي يذكر هذه الموارد الستة لإبطال بديهية هذه القاعدة، ورغم ذلك يقول انّ اعتبار القاعدة امر يتفق عليها الحكماء:

«الحكماء اتفقوا على انّ الإمكان هو المحوج الى السبب وبرهان ذلك انّ الشيء إذا كان يمكن أن يكون ويمكن ان لا يكون. وكلا الجانبين بالنسبة اليه على السواء، استحال أن يترجح أحدهما على الآخر إلّا لسبب»[١].

ويقول الفخر الرازي في موضع آخر:

«وللعلماء في تقرير هذه القاعدة قولان: أحدهما انها مقدمة أولية بديهية القول الثاني، أنّ هذه المقدمة برهانية. فأحسن ما قيل في هذا المقام انّ الاستواء والرجحان متناقضان متنافيان. فلما ثبت أنّ ماهية الممكن مقتضية للاستواء، فلو حصل الرجحان أيضاً لاجتمع النقيضان وهو محال.

وعندي أنّ هذه الحجة ضعيفة لأنّ التناقض انما يلزم لو كانت الماهية مقتضية للاستواء أو مقتضية للرجحان ايضاً. اما من يقول الماهية مقتضية للاستواء واما الرجحان فإنه حصل لا لعلة اليه لا لذاته ولا لغيره، لم يلزم التناقض على هذا القول»[٢].

الشيخ شهاب الدين السهروردي يستدل بهذه القاعدة ايضاً لاثبات

١ـ المباحث المشرقية، ج ١، ص ١٢٥.
٢ـ الأربعين في اصول الدين، ص ٧١ـ٧٢.

المسائل الفلسفية، لكنه يذكر القاعدة في صيغة «امتناع الترجح بلا مرجح».

هذا الفيلسوف المتأله ومثل سائر الفلاسفة يرى تساوي ماهية الممكن بالنسبة الى الوجود والعدم، ويعتقد انّ وجود او عدم مثل هذه الماهية لا يترجح تلقائياً على الآخر لأنه لو ترجح أي منهما على الآخر يلزم ان تكون تلك الماهية إما واجبة الوجود او ممتنعة الوجود. بينما فرضناها ممكنة الوجود.

اذن ترجح ماهية الممكن الى أحد طرفي الوجود او العدم، يكون من ناحية الغير فقط:

«والممكن لا يترجح وجوده على عدمه من نفسه... إذ لو ترجح أحدهما على الآخر بنفسه لكان واجباً او ممتنعاً. فالترجح بغيره...»[1].

يُلاحظ بين العرفاء التمسك بهذه القاعد لاثبات بعض المسائل. فمحمد بن حمزه الفناري يتمسك بهذه القاعدة في شرح كلام صدر الدين القونوي لاثبات عدم جواز تخلف المعلول عن العلة. ويتمسك بعدة أدلة لاثبات استحالة الترجيح بلا مرجح، ويقول: اذا كان الترجيح بلا مرجح غير محال، تلزم الإشكالات التالية:

١ـ انقلاب حقيقة الإمكان.

٢ـ تعدد واجب الوجود.

٣ـ حدوث واجب الوجود.

ثم يثير بعد ذلك أحد الإشكالات المعروفة ويرد عليه:

«فإن قلت قد وقع في اختيار الجائع أحد الرغيفين المتساويين من كل وجه ونحوه مما ذكروه، قلت المرجح ثمة موجود وهو الاختيار، ولا ينقل الكلام اليه لأنه نسبة لا وجود له فلا يستدعي مرجحاً. كذا قيل، والتحقيق ان اختياره

---

١ ـ حكمة الاشراق، ص ١٧٥.

يستند الى اختيار الحق الحاصل أزلاً لكل شأن مع آية والاستناد اليه لا يمنع اختيار العبد لأنه صورته ومظهره»[١].

ردُّ شارح كتاب «مفتاح الانس» على إشكال الجائع واختيار أحد قرصي الخبز المعروض، يختلف اختلافاً أساسياً عن ردّ سائر الذين واجهوا هذا الاشكال. لأنّ معظم الحكماء قالوا في الرد على هذا الإشكال: حينما يختار الجائع أحد القرصين المتساويين من جميع الجهات، فالمرجح موجود في الواقع ونفس الأمر، لكنه مجهول بالنسبة الينا، بينما لا يرى شارح كتاب «مفتاح الانس» المرجح أمراً مجهولاً، وانما يعتبر ارادة الجائع هي المرجح للانتخاب.

ولا ريب في ان ترجح الارادة للانتخاب، أمر لا يخلو من إشكال، اذ سيتكرر طرح السؤال ايضاً على صعيد ظهور الارادة: ما هو مرجّح ظهورها؟ ويستمر هذا التساؤل الى ما لا نهاية، الأمر الذي يستلزم الدور والمحال.

وفي الرد على هذا الإشكال يقول البعض انّ الارادة مجرد نسبة فحسب وليست موجودة بوجود خارجي. اذن لا يتم نقل الكلام على صعيد الارادة، ولا يُطرح السؤال عن المرجح لظهورها كي يستلزم التسلسل. غير أنّ شارح كتاب «مفتاح الانس» لا يروق له هذا الجواب، وينتخب طريقة حل اخرى لحل هذه المشكلة على أساس تفكيره العرفاني. فيرى ان ارادة الشخص هي المرجح لانتخاب أحد فعلين متساويين، لكنه لا يطرح السؤال عن المرجح لظهور الارادة في الشخص، لاعتقاده بأنّ ارادة الشخص مستندة الى الارادة الأزلية السابقة. ويرى أنّ هذا الشخص لا يوجب سلب الاختيار عن الشخص، لأنّ ارادة الشخص صورة ومظهر ارادة الأزلي.

اذن ارادة الأزلي هي المرجح الأصلي لجميع الأشياء. وحينما يبلغ الكلام الارادة الأزلية ينتهي كل شيء، ولا يبقى أي مجال للتساؤل بلماذا وكيف، وتتقطع سلسلة التساؤلات والاجابات، ويحل سكون عميق محل جميع

---

١ ـ مفتاح الانس في شرح مفتاح غيب الجمع والوجود، ص ٢٦.

الصرخات، ولا يُسمع سوى صوت واحد هو: «لا يُسأل عما يفعل وهم يُسألون»[١].

ومن بين الفلاسفة الذين طرحوا هذه القاعدة وبحثوها بشكل واف، صدر المتألهين الشيرازي. فهو يرى انها بديهية ويتهم من ينكر بداهتها بالخروج عن الفطرة البشرية:

«وأما قول من ينكر بداهة القضية المفطورة: بأنّا متى عرضنا قولكم «الطرفان لما استويا بالنسبة الى الذات في رفع الضرورة عنها فامتنع الترجيح إلّا بمنفصل» على العقل مع قولنا «الواحد نصف الاثنين»، وجدنا الأخيرة فوق الاولى في القوة والظهور. والتفاوت انما يستقيم إذا تطرق الاحتمال بوجه ما الى الاولى بالنسبة الى الأخيرة وقيام احتمال النقيض، ينقض اليقين التام، فالظلم فيه ظاهر، إذ لم يعلم أنّ التفاوت في الفطريات كثيراً ما يكون بحسب التفاوت في طرفي الحكم، والحكم في نفسه مما لا يتفاوت، على انّ الحكم الفطري والحدسي الاقتناصي مما يجوز فيه التفاوت بالقياس الى الأذهان والأزمنة وخصوصيات المفهومات والعقود، لتفاوت النفوس في استعداداتها الاولية الغريزية واستعداداتها الثانوية الكسبية. فالسلائق العقلية في ادراك نظم الحقائق وتأليفها، وزانها وزان السلائق الحسية والسمعية في وزن الألفاظ وتأليف الأصوات، وجهة الوحدة في العقليات كجهة الوحدة في السمعيات، والتخالف كالتخالف.

وكل من سلمت ذائقة عقله من القصور والاختلال أو من الامراض النفسانية والاعتلال الحاصل من مباشرة الجدال والمناقشة في القيل والقال، لم يرتب في استحالة رجحان الشيء على مثله من كل جهة إلّا بمنفصل. ومن استحل ترجيح الشيء بلا مرجح، يوشك ان يسلك سبيل الخروج عن الفطرة البشرية لخباثة ذاتية وقعت من سوء قابليتها الأصلية وعصيان جبلي

---

١ ـ نفس المصدر.

اقترفته ذاته الخبيثة في القرية الظالمة الهيولانية والمدنية الفاسقة السفلية»[١].

محسن الفيض الكاشاني يرى أيضاً بديهية قاعدة امتناع الترجيح بلا مرجح ويعتبرها مقتضى العقل السليم، ويقول:

«أصل ـ قد تقرر في مراكز العقول السليمة عدم جواز ترجح أحد المتساويين على الآخر من غير مرجح ولا أن يرجحه غيره بدون ذلك وأنه لا يجوز أن يدخل في دار الوجود أمر جزافاً ولا إتفاقاً، كما قال مولانا الصادق عليه السلام: «أبى الله ان يجري الامور إلّا بالأسباب»[٢].

ومن الضروري في ختام هذا المبحث التنويه الى الأمر التالي وهو عبارة عن انّ البعض يتصور ان ثمة تبايناً بين «الترجيح بلا مرجح» ـ من باب التفعيل ـ و« الترجح بلا مرجح»، من باب التفعل، وأنّ الامتناع يختص بالترجح لا بالترجيح، اما الترجيح بلا مرجح فإنه قبيح فحسب وليس ممتنعاً.

وفي الرد على هؤلاء قيل انه لا يوجد أي تباين بين الاثنين، وكلاهما ذو حكم واحد. والتفاوت الوحيد هو أننا لو نسبنا هذا الحكم الى الفاعل تم التعبير عنه بالترجيح بلا مرجح، ولو نسبناه الى نفس الماهية تم التعبير عنه بالترجح بلا مرجح.

للقاضي عضد الدين الايجي ـ وهو من كبار المتكلمين المسلمين ـ كلام في قاعدة امتناع الترجيح بلا مرجح لا يخلو من لون من الغرابة، وذلك حينما يقول:

«التاسعة لهم أيضاً قالوا الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلّا بمرجح. ويجوزه المسلمون من القادر فإنه يجوز ان يرجّح أحد طرفي مقدوره

---

١ ـ الأسفار الأربعة، ج ١، ص ٢٠٧.
٢ ـ اصول المعارف، ص ٢٠.

على الآخر بلا مرجح يدعوه اليه»[١].

الغريب في الأمر هو انّ هذا المتكلم الكبير ومع ما لديه من ذكاء وإحاطة بالعلوم العقلية، كيف يمكن ان ينسب الى المسلمين هذه القاعدة البديهية الثابتة بالضرورة العقلية، في حين انّ كثيراً من الحكماء الذين ينسب هذه القاعدة اليهم هم من المسلمين؟

كذلك على صعيد آخر: ليس لا يوجد في الاسلام حكم مخالف للعقل الصريح فقط، بل ويعتبر «العقل» اصلاً من الاصول الأربعة التي تستند اليها الأحكام الاسلامية أيضاً.

---

١ ـ المواقف (مع شرح الجرجاني)، ج ١، ص ١١٤.

التسلسل محال

امتناع واستحالة تسلسل العلل والمعاليل الى ما لا نهاية، من بين القواعد التي يترتب عليها الكثير من المسائل الفلسفية المهمة، والتي من بينها إثبات واجب الوجود.

على العكس من السوفسطائيين الذين ينكرون وجود أي موجود في الخارج، يثبُت وجود الموجود في عالم الخارج بالضرورة. وعليه فالموجود لا يخرج عن إحدى حالتين:

١ـ واجب الوجود.

٢ـ ممكن الوجود.

في الفرض الأول يحصل المطلوب، اي إثبات واجب الوجود. اما في الفرض الثاني ونظراً لحاجة كل موجود ممكن الى علة بالضرورة، وهذه العلة بحاجة الى علة ايضاً، فإنّ تلك العلة لا تخرج عن حالتين: إما واجبة الوجود، او ممكنة الوجود.

في الفرض الاول، يتم إثبات واجب الوجود، وفي الفرض الثاني ضرورة الحاجة للعلة.

ويتكرر الكلام السابق حول هذه العلة والسؤال عن كونها واجبة ام ممكنة. ويستمر هذا الكلام حتى ينتهي في نهاية المطاف إما الى «الدور» او الى «التسلسل». وبما انّ الدور والتسلسل أمران مستحيلان عقلياً، يتم إثبات الشق

الثالث وهو الانتهاء الى واجب الوجود.

على ضوء ما سبق يتضح انه لابد من إثبات بطلان «الدور» من أجل إثبات بطلان التسلسل. وهذا ما سنقوم به فيما بعد.

أبو نصر الفارابي ـ المشيّد الأول للفلسفة الاسلامية ـ اعتمد على هذه القاعدة في إثبات واجب الوجود مستنداً في ذلك الى بطلان الدور والتسلسل:

«وإنّ الامور الممكنة الوجود لا يجوز بأن تترقى في العلية والمعلولية الى ما لا نهاية له ولا أن يكون دور، بل ينتهي الى أمر واجب الوجود بذاته هو الموجود الأول. وأنّ الواجب الوجود بذاته متى فُرض غير موجود لزم منه المحال، وأنه هو السبب الأول لوجود سائر الموجودات»[١].

ابن سينا استخدم هذه القاعدة أيضاً مستدلاً ببطلان التسلسل في مستوى أوسع لإثبات الوجود الواجب:

«فصل في إثبات واجب الوجود: لا شك أنّ هنا وجوداً، وكل وجود فإما واجب وإما ممكن. فإن كان واجباً فقد صح وجود الواجب وهو المطلوب. وإن كان ممكناً فإنا نوضح أنّ الممكن ينتهي وجوده الى واجب الوجود. وقبل ذلك فإنّا نقدم مقدمات:

فمن ذلك انه لا يمكن ان يكون في زمان واحد لكل ممكن الذات علل ممكنة الذات بلا نهاية. وذلك لأنّ جميعها إما ان يكون موجوداً معاً وإما أن لا يكون موجوداً معاً. فإن لم يكن موجوداً معاً لم يكن غير المتناهي في زمان واحد، ولكن واحد قبل الآخر. ولنؤخر الكلام في هذا. وإما أن يكون موجوداً معاً ولا واجب وجود فيه، فلا يخلو إما أن تكون الجملة بما هي تلك الجملة، سواء كانت متناهية او غير متناهية واجبة الوجود بذاتها او ممكنة الوجود.

فإن كانت واجبة الوجود بذاتها وكل واحد منها ممكن، يكون الواجب

---

١ ـ رسالة الدعاوى القلبية، ص ٢ ـ ٣.

الوجود متقوماً بممكنات الوجود. هذا خلف.

وإن كانت ممكنة الوجود بذاتها، فالجملة محتاجة في الوجود الى مفيد الوجود. فإما أن يكون خارجاً منها او داخلاً فيها. فإن كان داخلاً فيها، فإما أن يكون واحداً منها واجب الوجود، وكان كل واحد منها ممكن الوجود، هذا خلف.

وإما ان يكون ممكن الوجود، فيكون هو علة لوجود الجملة. وعلة الجملة علة أولاً لوجود أجزائها ومنها هو. فهو علة لوجود نفسه. وهذا مع استحالته إن صح فهو من وجه ما نفس المطلوب، فإنّ كل شيء يكون كافياً في أن يوجد ذاته، فهو واجب الوجود وكان ليس واجب الوجود، هذا خلف.

فبقي ان يكون خارجاً عنها ولا يمكن أن يكون علة ممكنة. فإنّا جمعنا كل علة ممكنة الوجود في هذه الجملة. فهي إذاً خارجة عنها وواجبة الوجود بذاتها. فقد انتهت الممكنات الى علة واجبة الوجود. فليس لكل ممكن علة بلا نهاية»[١].

الحكيم الاشراقي الكبير الشيخ شهاب الدين السهروردي يستدل بهذه الطريقة أيضاً على إثبات واجب الوجود عن طريق استحالة تسلسل الجهة. ويعبّر عن واجب الوجود بنور الأنوار، ويقول:

«ثم لا تذهب الأنوار القائمة المرتبة سلسلتها الى غير النهاية، لما عرفت من البرهان الموجب للنهاية في المترتبات المجتمعة، فيجب ان تنتهي الأنوار القائمة والعارضة والبرازخ وهيآتها الى نور، اي مجرد عن جميع المواد قائم بذاته ليس وراءه نور، وهو نور الأنوار، لأنّ جميعها منه»[٢].

مما سبق يتضح ان قدماء الفلاسفة المسلمين، كانوا يتمسكون بقاعدة «استحالة التسلسل في العلل» لإثبات المسائل الفلسفية، لكنهم لو يولوا اهمية

١ ـ النجاة، ص ٣٨٣ ـ ٣٨٤.
٢ ـ حكمة الاشراق (مع شرح قطب الدين الشيرازي)، ص ٣٠٦ ـ ٣٠٧.

كبيرة لإثبات بطلان التسلسل وإقامة البرهان عليه. ولكنّ ابن سينا أعطى لهذه القاعدة أهمية أكبر وأفرد لها فصلاً خاصاً. ومنذ ايام الامام الفخر الرازي بُحثت هذه القاعدة بشكل اكثر تفصيلاً، وإنْ لم يُضَف شيء الى ما أورده الفخر الرازي.

الامام الفخر الرازي عقد فصلاً خاصاً في بحث إبطال التسلسل في العلل، وأقام ثلاثة براهين لإثبات استحالة التسلسل كالتالي:

«الفصل الرابع» في إبطال التسلسل في العلل، وعليه ثلاثة براهين: الأول إنّا سنبيّن بعد ذلك أنّ العلة المؤثرة في وجود الشيء لابد وأن تكون موجودة حال وجود الشيء. فلو امتدت الأسباب والمسببات الى غير النهاية كانت بأسرها حاصلة دفعة واحدة وموجودة معاً، فكل تلك الممكنات ومجموعها إما أن يكون ممكناً أو واجباً. ومحال أن يكون واجباً، لأنّ حصول ذلك المجموع متوقف على حصول الأجزاء التي كل واحد منها ممكن. والمحتاج الى الممكن والمتوقف عليه أولى بالإمكان.

فإذاً ذلك المجموع ممكن لا من حيث انّ حكم الجملة حكم الآحاد، بل من حيث انّ الجملة متوقفة على تلك الآحاد الممكنة، والمتوقف على الممكن ممكن.

وإذا كانت الجملة ممكنة فلها سبب. وذلك السبب إما أن يكون نفس ذلك المجموع او شيئاً داخلاً فيه، او شيئاً خارجاً عنه. الأول باطل لأنّ الشيء لا يكون علة لنفسه باعتبار واحد.

وأما إن كان داخلاً فيه، فلا يخلو إما أن يكون واحداً معيناً او غير معين. ومحال أن لا يكون معيناً، فإنّ الواحد من آحاد الجملة لا يكفي في حصول الجملة.

وأما الواحد المعين فهو أيضاً باطل، لأنّ علة الجملة لابد وأن تكون علّة لآحاد الجملة وإلّا أمكن أن تحصل الجملة عند حصول علتها مع عدم حصول آحادها، وذلك محال. وإذا كانت علة الجملة علة لآحادها، فلو كانت علة

الجملة واحدة من آحادها، لزم المحال من ثلاثة أوجه:

أما أولاً فلأنه يكون ذلك الواحد علة لنفسه وهو محال.

وأما الثانية فلأنّ ذلك الواحد إما أن تكون له علة او لا تكون له علة. فإن لم تكن له علة فقد انقطعت الحاجة هذه فهو واجب لذاته. وإن كانت له علة فإما أن يكون هو علة لعلته وهو الدور، أو لا يكون، فلا يكون علة للجملة لما ثبت أنّ علة الجملة علة لآحاد الجملة.

وأما ثالثاً فلانه لا واحد من الجملة الغير المتناهية إلّا وعلته أقدم منه، فإذاً لا واحد في الجملة الغير المتناهية هو العلة المطلقة لتلك الجملة. فظهر أنّ علة الجملة يجب أن تكون خارجة عنها.

فنقول تلك العلة الخارجية إما أن تكون ممكنة او لا تكون. والأول باطل لأنّ ما كان من قبيل الممكنات فقد صار مندرجاً تحت تلك الجملة. فلو كان المقتضي للجملة ممكناً، لكانت الجملة معلولة لشيء من آحادها وذلك محال، فإذاً علة الممكنات يجب ان تكون خارجة عن كل الممكنات، فهي إذاً واجبة لذاتها، ولأنّ كل ما ينتهي الى طرف ينقطع عنده فهو متناه، فإذاً الأسباب والمسببات متناهية، والكل منته الى واجب الوجود...

البرهان الثاني على إبطال التسلسل إنّا اذا فرضنا شيئاً له علة ولعلته علة اخرى، فقد حصل لنا ثلاثة أشياء: الأول، المعلول الآخر وخاصيته أنه معلول وليس بعلة.

والثاني، المتوسط وخاصيته انه علة لما تحته ومعلول لما فوقه. والثالث، الطرف الأخير وخاصيته انه علة لما تحته وليس معلولاً لشيء آخر فوقه.

فلو قدرنا ذهاب العلل والمعلولات الى غير النهاية، كان كلها في حكم المرتبة الثانية، وهو خاصية الوسيط المحمول، أعني ان يكون علة لما تحته معلولاً لما فوقه، فإما أن يستند الكل الى شيء ليس له حكم الوسط، فذلك الشيء علة للكل وليس معلولاً لغيره، وهو المطلوب.

وإن لم تكن كذلك، لم تكن المرتبة الثانية التي هي الواسطة محتاجة الى المرتبة الثالثة التي هي الطرف. وعلى هذا لا يجب استناد الثاني الى شيء ثالث، ويكون الثاني غنياً بذاته عن غيره. فيكون الثاني واجب الوجود. فظهر أنه لابد من إثبات واجب الوجود على كل حال.

البرهان الثالث، انّ علل العلة العاشرة للشيء أقل من علل ذلك الشيء بتلك العاشرة. فإذا أخذنا الشيء مع علله الغير المتناهية جملة وأخذنا العلة العاشرة من علله مع عللها جملة اخرى على حدة، وطبقنا بين النهايتين: فلا يخلو إما أن يوجد في الجملة الناقصة من الآحاد مثل ما في الجملة الزائدة بمثل تلك النسبة وإما أن لا يوجد.

الأول باطل لأنه يوجب أن تكون الجملة المأخوذة مع غيرها كهي لا مع غيرها، وذلك محال. والثاني يوجب تناهي أعدادها وهو المطلوب.

وأما الفرق بين ذلك وبين الحركات الفلكية والنفوس المفارقة، فقد عرفته في باب تناهي الأجسام»[١].

دبيران الكاتبي الذي يعد من كبار المتكلمين المسلمين، ينقل في كتاب «حكمة العين» الذي شرحه العلامة الحلي، براهين الامام الفخر الرازي في باب إبطال التسلسل في العلل ويثير عليها بعض الإشكالات التي نصرف النظر عن نقلها لطولها.

دبيران الكاتبي مؤلف الكتاب المذكور، ألّف رسالة مستقلة في إثبات الواجب، رفض فيها دليل الحكماء في إثبات واجب الوجود وإبطال الدور والتسلسل. وحينما وقعت تلك الرسالة في يد نصير الدين الطوسي، المعاصر لدبيران، ردّ على إشكالات دبيران. وحينما وصلت تلك الردود الى دبيران، ردّ عليها ايضاً وطلب مزيداً من الايضاح. فردّ الطوسي على جميع تلك الردود والاعتراضات. وحينما وصلت ردود الطوسي الاخيرة اليه تأثر بمقامه العلمي

١ ـ المباحث المشرقية، ج ١، ص ٤٧٠ ـ ٤٧٧.

وكتب رسالة اعتراف بهذا الشأن، اشار فيها بصراحة الى غفلته والخطأ الذي وقع فيه. فكتب الطوسي رداً على رسالة الاعتراف تلك[١].

القاضي عضد الدين الايجي استعرض هذه القاعدة ايضاً بشكل مفصل طبقاً لاسلوبه الخاص في تناول المسائل الفلسفية، وأفرد الفصل الثامن من كتابه لها، وأقام خمسة براهين على إثبات «إبطال التسلسل في العلل»، فضلاً عن طرحه لجميع الإشكالات والنقوض والابرامات الواردة على براهين إبطال التسلسل، بحيث لم تُطرح هذه القاعدة بهذه الدرجة من السعة والتفصيل في أي كتاب من الكتب الكلامية والفلسفية.

جميع اولئك الذين هبوا لإبطال التسلسل في العلل، وأقاموا البرهان على ذلك، كانوا يدركون ان إبطال التسلسل يقوم بلا شك على مقدمة هي: ينبغي للعلة ان تكون موجودة حين وجود المعلول، إذ في غير هذه الصورة يلزم انفكاك المعلول عن العلة. وحين انفكاك المعلول عن العلة تبطل براهين إبطال التسلسل في العلل.

القاضي عضد الدين الايجي افرد في كتابه فصلاً خاصاً لبحث هذه المقدمة، جاء فيها:

«المقصد السابع في بيان مقدمة يتوقف عليها إبطال التسلسل، وهي أن تقول العلة المؤثرة يجب ان تكون موجودة مع المعلول، أي في زمان وجوده وإلّا، أي وإن لم يجب ذلك بل جاز أن يوجد المعلول في زمان ولم توجد العلة في ذلك الزمان، بل قبله، فقد افترقا فيكون عند وجود العلة لا معلول وعند وجود المعلول لا علة، فلا عليّة بينهما»[٢].

ثم يطرح بعد ذلك الاشكالات الواردة على هذه المقدمة ويرد عليها، ثم

---

١ ـ توجد نسخة من هذه الرسالة برقم (٨٦٣) في المكتبة المركزية بجامعة طهران، ونسخة منها مع تساؤلات وردود نصير الدين الطوسي ودبيران الكاتبي برقم (٢٩٨) في المكتبة الرضوية بمشهد المقدسة.

٢ ـ المواقف (مع شرح الجرجاني)، ج ١، ص ٥٣٣.

يعرض براهين إبطال التسلسل.

صدر المتألهين استعرض قاعدة «استحالة التسلسل في العلل»، وبحثها بشكل مفصل، وأقام عشرة براهين لإثبات إبطال التسلسل، مصداقاً للآية الكريمة «تلك عشرة كاملة».

البرهان الأول نقله عن إلهيات الشفاء لابن سينا، ولذلك نراه يقول: «الأول ما أفاده الشيخ في إلهيات الشفاء...»[١].

البرهان التاسع ينسبه للفارابي ايضاً، وذلك حينما يقول:

«التاسع برهان الأسد والأخصر للفارابي...»[٢].

البراهين الاخرى التي اوردها كانت هي براهين التطبيق، والتضايف، والحيثيات، والترتب المعروفة، وغيرها من البراهين التي هي قريبة المأخذ مع بعض البراهين المعروفة وتتميز عنها بقليل من الاختلاف.

التنوية المهم الذي أشار اليه صدر المتألهين في خاتمة البحث والذي اورده تحت عنوان «تبصرة» واعتبره من إفادات استاذه السيد الداماد هو: انّ جميع البراهين المذكورة في بطلان تسلسل العلل، لا تدل على عدم تناهي التسلسل إلّا إذا أخذنا السلسلة في جهة التصاعد والعلية، وعليه لا تدل تلك البراهين المذكورة على عدم التناهي في جهة التنزل والمعلولية.

اي أنّ مفاد براهين بطلان التسلسل هو انّ سلسلة العلل والمعاليل، لا يمكن ان تستمر من ناحية العلة الى ما لا نهاية، ولابد أن تنتهي الى علة ليست معلولة، وحينذاك تنقطع السلسلة. غير انّ هذه السلسلة ليس لديها حد تقف عنده من ناحية المعلول، ولا يلزم ان تنتهي بمعلول معين[٣].

ودليل هذا التفاوت هو ضرورة وجود شرطين أساسيين في جميع براهين

---

١ ـ الأسفار الأربعة، ج ٢، ص ١٤٤.
٢ ـ الأسفار الأربعة، ج ٢، ص ١٤٤.
٣ ـ نفس المصدر، ص ١٦٧.

بطلان التسلسل هما:

١ـ الترتب.

٢ـ اجتماع العلل.

فبدون هذين الشرطين يظل البرهان ناقصاً. اذن في السلسلة التصاعدية للعلل والمعاليل، توجد جميع العلل المترتبة بحسب الفرض ومرتبة ذات المعلول، اما في السلسلة التنازلية للمعاليل، فلا توجد جميع المعاليل المترتبة في مرتبة ذات العلة، وذلك لأنّ المعلول لا يمكنه ان يكون موجوداً في مرتبة ذات العلة من حيث النقص في الوجود وإحاطته من قبل العلة. لكنّ العلة موجودة في مرتبة ذات المعلول من حيث كمالها الوجودي وإحاطتها بما دونها.

اذن شرطا الترتب واجتماع العلل معتبران من ناحية العلل في السلسلة التصاعدية، ولا يتحققان من ناحية المعاليل في السلسلة التنازلية.

الحكيم هادي السبزواري لم يأخذ بهذه الفكرة، وعبّر عن دهشته لصمت صدر المتألهين ازاء استاذه وعدم اعتراضه على هذه الفكرة.

ثم عزا هذا الصمت الى رعاية صدر المتألهين للأدب ازاء الاستاذ[١].

---

١ ـ نفس المصدر، ص ١٦٩.

تخلف المعلول عن العلة التامة محال

استحالة تخلف المعلول عن العلة التامة، من بين الامـور التي تـلعب دوراً كبيراً في التفكير الفلسفي، ويمكن عدّها أساساً لكثير من المسائل، بل لجـميع المسائل، لأنه لو جاز تخلف المعلول عن العلة، لواجه قانون العلية الفشل، وأدى الى توقف اساس التفكير الفلسفي والعلمي، بل وحركة الحياة العادية.

فليس الفكر الفلسفي والعلمي يقوم بمفرده على قانون العلية، بل تقوم عليه ايضاً حركة الحياة العادية.

كما أن الأمل بتحقق نتائج الأعـمال والجـهاد، والكـامن في أعـماق فـطرة الانسان، يُعدّ من آثار الاعتقاد بقانون العلية الممتزج مع روح الانسـان. ولم نسمع انساناً الى اليوم يقول بجواز تخلف المـعلول عن العلة، أو يـنكر قـانون العلية. بل ان ثمة من يقول بوجوده في الحيوانات ايضاً ويفسّر عمل الحيوانات بأنه تعبير عن وجود قانون العلية في طبيعتها.

لذلك يقول بعض الغربيين:

«يظهر قانون العلية في الحيوانات للوهلة الاولى على شكل تداعي المعاني. فالحيوان الذي يستاء من مكان ما لا يذهب اليه. والحيوان الذي يجد غذاء في مكان ما يذهب اليه ثانية أملاً في العثور على الغذاء. غير انّ تداعي المعاني هذا قد ظهر في الانسان في شكل قانون العلية، هذا الاكتشاف العظيم»[1].

---

١ ـ الفيزياء والفلسفة، ص ٦١.

ويبدو انّ ما قاله «هيوم» ـ الفيلسوف الغربي المعروف ـ على صعيد إنكار قانون العلية، يختلف عما ذهب اليه الفلاسفة المسلمون في باب العلية ومعنى العلة التامة.

دراسة ومقارنة ما يقوله الفلاسفة المسلمون في معنى العلية وما ينكره هيوم، بحاجة الى إحاطة عميقة بفلسفة هيوم.

طبقاً لما ورد في آثاره المترجمة، يعتقد هيوم:

انّ معرفتنا بقانون العلية والمعلولية لا تحصل بواسطة الاستدلال النظري والبرهان اللمي، وانما ناجمة من التجارب العلمية، ولون من التداعي في المعاني والتلازم الحاصل بفعل العادة[١].

ثمة مفكر آخر يدعى «هيزنبرغ»[٢]، يتحدث عن مبدأ عدم الثبات او عدم التعيين في الطبيعة، فيثير الشك في كليّة مبدأ العلية. فبموجب هذا المبدأ فإنّ حالة الالكترونات ليست متماثلة في الظروف المتشابهة. وعليه فالطبيعة ليست متماثلة أيضاً في عالم الذرات، وتتفاوت سرعة الذرات ومواضعها في الظروف الواحدة، ولذلك ليس من الممكن التنبؤ بها[٣].

وسبق أن ذكرنا بأن العلية التي يريدها هذا المفكر، تختلف عن العلية التي يقصدها الفلاسفة المسلمون في باب العلية التامة.

على ضوء ما سبق يتضح انّ «استحالة تخلف المعلول عن العلة»، قانون قاطع وغير قابل للانكار، ولذلك يستدل به معظم الفلاسفة والمفكرين المسلمين لإثبات المسائل الفلسفية، ويأخذون به كأساس لمختلف المسائل. بينما ينظر اليه بعضهم كأمر بديهي ولا يرون أية حاجة للبرهنة عليه.

لابد من الالتفات الى الأمر التالي وهو ان «استحالة تخلف المعلول عن

---

١ ـ الفلسفة النظرية، ترجمة منوجهر بزركمهر، ص ١٤٣.

2_ Heisenberg.

٣ ـ علي شريعتمداري، الفلسفة، ص ٤٨٢.

العلة»، قاعدة يطرحها الفلاسفة على صعيد العلة التامة. ولو ادرك أحد معنى العلة التامة طبقاً لما ورد في الكتب الفلسفية، يدرك استحالة تخلف المعلول عن العلة التامة كضرورة، ولا يرى حاجة لاقامة البرهان عليها.

يقول ابن سينا بهذا الشأن:

«وإذا تقرر هذا فإذا كان شيء من الأشياء لذاته سبباً لوجود شيء آخر دائماً كان سبباً له دائماً ما دامت ذاته موجودة. فإن كل دائم الوجود كان معلوله دائم الوجود فيكون مثل هذا من العلل أولى بالعلية، لأنه يمنع مطلق العدم للشيء، فهو الذي يعطي الوجود التام للشيء. فهذا هو المعنى الذي يسمى إبداعاً عند الحكماء وهو تأييس الشيء بعد ليس مطلق. فإنّ للمعلول في نفسه أن يكون ليس ويكون له من علته ان يكون ايس»[١].

ويقول في مباحث «التقدم والتأخر»:

«فإنه إذا صار بحيث ان يصدر عنه المعلول من غير نقصان شرط باق، وجب وجود المعلول. فإذن وجود كل معلول واجب مع وجود علته. ووجود علته واجب عند وجود المعلول. وهما معاً في الزمان او الدهر او غير ذلك، ولكن ليسا معاً في القياس الى حصول الوجود، وذلك لأنّ ذلك لم يحصل من هذا»[٢].

يقول قطب الدين الشيرازي في شرح كلام الشيخ شهاب الدين السهروردي في هذا الباب:

«وأما أنّ الأنوار القاهرة كذلك فلأنّ تأثيره في المعلول الأول لابد وأن يكون أزلياً، لأنه إما أنْ يجب صدوره عنه او يمتنع. والثاني باطل وإلّا لما وجد، فتعيّن الأول. بيان الشرطية أنّ المعلول الأول لم يتوقف على غير ذات الواجب، وجب صدوره لاستحالة انفكاك الأثر عن العلة التامة، وإن توقف على غير

---

١ ـ الهيات الشفاء، ص ٥٢٦.
٢ ـ نفس المصدر، ص ٤٦٧.

ذاته امتنع صدوره لامتناع وجود معلول آخر قبل المعلول الأول... وعلى هذا يدوم العالم مع دوام الواجب ولا يلزم من دوام الشيء مع الشيء مساواتهما وعدم اولوية أحدهما بالعلية والآخر بالمعلولية على ما يقوله المتكلمون من أنّ العالم لو دام مع الواجب لزم ذلك وهو محال.

فإنّ دوام أثر الشيء مع الشيء لا يقتضي ذلك واعتبر ذلك بالنيّر وشعاعه الدائم معه وهو المراد من قوله. وقد علمت أنّ الشعاع المحسوس هو من النيّر لا النيّر من الشعاع. وكلما يدوم النيّر الأعظم يدوم الشعاع مع أنّه منه. فكذا العالم مع الواجب يدوم بدوامه مع انه منه ولا يلزم منه محال»[١].

نوّهنا في مبحث بطلان التسلسل في العلل، الى انّ جميع اولئك الذين برهنوا على ابطال التسلسل، وضعوا شرطين أساسيين في سلسلة العلل والمعاليل هما:

١ـ الترتب في سلسلة العلة والمعلول.

٢ـ اجتماع العلل في مرتبة ذات المعلول.

وهذا دليل على أنّ جميع اولئك الذين يرون بطلان التسلسل في العلل الى ما لا نهاية، لا يجيزون انفكاك المعلول عن العلة، إذ بدون ذلك تظل براهينهم على إبطال التسلسل ناقصة.

اذن ينبغي ان تكون قاعدة استحالة تخلف المعلول عن العلة، إحدى مقدمات بطلان التسلسل.

يقول القاضي عضد الدين الايجي بهذا الشأن:

«المقصد السابع في بيان مقدمة يتوقف عليها إبطال التسلسل وهي أن تقول العلّة المؤثرة يجب أن تكون موجودة مع المعلول، اي في زمان وجوده وإلّا، أي وإن لم يجب ذلك، بل جاز أن يوجد المعلول في زمان ولم توجد العلة في ذلك الزمان فقد افترقا»[٢].

١ـ شرح حكمة الاشراق، ص ٣٩٣.
٢ـ المواقف، ج ١، ص ٥٣٣.

لا يخفى انّ ما أثبته القاضي عضد الدين الايجي، هو عبارة عن لزوم وجود العلة في مرتبة المعلول، ولكن تثبت أيضاً قاعدة «استحالة تخلف المعلول عن العلة». فحينما تبرز ضرورة معية العلة مع المعلول، لن يجوز تخلف المعلول عن العلة.

الامام الفخر الرازي حينما يريد الكشف عن حقيقة العلة، يذكر تعريفاً باستطاعته ان يستوعب جميع الأقسام الأربعة عشر للعلة. ويظهر من هذا التعريف بوضوح عدم جواز تخلف المعلول عن العلة:

«وإذا أردنا أن نحد العلة بحيث يشترك فيه هذه الأربع، قلنا العلة ما يحتاج اليه الشيء في حقيقته او وجوده. أما الشرائط فهي بالحقيقة أجزاء العلل المادية لأنّ القابل انما يكون قابلاً للفعل معها. وأما الآلات والأدوات فهي بالحقيقة أجزاء للعلة الفاعلية إذا كانت فاعليتها لا تتم إلّا معها.

فإن تمت دونها امتنع توسطها»[١].

ويقول الفخر الرازي في الاستدلال على عدم جواز تخلف المعلول عن العلة التامة:

«لأنّ ما به يكون المؤثر مؤثراً متى تحقق، فصدور الأثر عنه إما ان يكون ممكناً او واجباً. فان كان ممكناً استدعى سبباً، لأنّ الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلّا لمرجح. فحينئذ لا يصير المؤثر مؤثراً إلّا مع ذلك المرجح. وقد فرضنا انّ مؤثريته غير متوقفة على شيء آخر. هذا خلف.

ثم انّ الكلام في صدور الأثر عن المؤثر بعد انضمام ذلك المرجح اليه باق. فإن كان أيضاً بالامكان، لزم افتقاره الى مرجح آخر ويتسلسل. فثبت انه متى وجد المؤثر مستجمعاً لجميع الامور التي باعتبارها كان مؤثراً وجب دوام تلك الآثار عنه بدوامه»[٢].

---

١ ـ المباحث المشرقية، ج ١، ص ٤٥٨.
٢ ـ نفس المصدر، ص ٤٧٧ ـ ٤٧٨.

صدر المتألهين لديه عبارة لا تختلف عن عبارة الامام الفخر الرازي الواردة في كتاب «المباحث المشرقية»، في مقام الاستدلال على استحالة تخلف المعلول عن العلة التامة ولزوم وجود المعلول حيث وجود العلة.

ومن المستبعد جداً ان يكون تماثل العبارتين نوعاً من التوارد، اذ طالما يلاحظ مثل هذا التماثل بين عبارات صدر المتألهين في كثير من كتبه وبين عبارات الفلاسفة الذين سبقوه. ويبدو انّ اسلوبه في الكتابة يتمثل في نقله لعبارات الكتب التي يطالعها بدون ذكر السند. ولا يُعدّ مثل هذا العمل نوعاً من الالتقاط. ولربما يختزن دماغه العبارات التي يطالعها، ثم تجري على قلمه حين التأليف والكتابة.

ومن اجل الاطلاع على التماثل بين عبارات كتاب الأسفار لصدر المتألهين الشيرازي وعبارات الامام الفخر الرازي في كتاب المباحث المشرقية، ننقل ادناه عين عبارة الأسفار:

«وذلك لأنّ ما به يكون المؤثر مؤثراً متى تحقق، فصدور الأثر عنه إما ممكن او واجب. فإن كان ممكناً استدعى سبباً آخر مرجحاً، فحينئذ لا يصير المرجح مرجحاً إلّا مع ذلك المرجح الآخر. وقد فرضنا أنّ مؤثريته غير محتاج الى شيء آخر، هذا خلف. ثم الكلام في صدور الأثر بعد انضمام ذلك المرجح باق، فإما أن يلزم التسلسل او يثبت انه متى وجد المؤثر بتمامه وجب الأثر ودام بدوامه»[1].

محمد بن حمزه الفناري ـ وهو من العرفاء المعروفين ـ لديه برهان في باب استحالة تخلف المعلول عن العلة التامة، يبدو انه يختلف عن كلام الآخرين في هذا المضمار.

فهو يقول:

١ ـ الأسفار الأربعة، ج ٢، ص ١٣١.

«انّ الذات علته التامة ولا يتخلف عنها معلولها وإلّا لزم رجحان وجـود الممكن بلا مرجح لتساوي نسبة الأزمنة بعد التخلف الى وجود المعلول، وهو محال من وجوده، كانقلاب حقيقة الامكان وتعدد الوجود وحدوثه.

صدر الدين القونوي، ينقل العبارة التالية عن الشيخ محيي الدين بن العربي في استحالة تخلف المعلول عن العلة:

«قال الشيخ رحمه الله: أفاد الكشف الصريح انّ الشيء إذا اقتضىٰ أمراً لذاته فلا يزال على ذلك الأمر ويدوم له ما دامت ذاته»[١].

١ ـ مصباح الانس، ص ٢٦.

توارد العلتين على معلول واحد محال

في هذه القاعدة التي ترى استحالة استناد معلول الى علتين، يوجد شرطان اساسيان:

١ ـ الاستقلال لدى كل من العلتين.

٢ ـ تشخص المعلول.

فإذا لم تكن العلتان مستقلتين ـ كما لو كانتا من اجزاء او شرائط العلة ـ فمن المحال تواردهما على معلول واحد، كذلك إذا لم يكن المعلول واحداً شخصياً ـ بل كان واحداً نوعياً او جنسياً ـ فيمكن أن يستند الى عدة علل.

صدر المتألهين الشيرازي أفرد في كتاب الأسفار الأربعة فصلاً لبحث هذه القاعدة، ولكن لا نلاحظ في كتب الفارابي وابن سينا بحثاً تحت عنوان هذه القاعدة، رغم انه يمكن القول بأنهما كانا مهتمين بمفادها.

ففي مبحث التلازم بين الهيولى والصورة والمستعرض في كتاب «الشفاء» وسائر الكتب الفلسفية المهمة، قيل انّ الصورة من حيث انها صورتنا يمكن ان تكون شريكة العلة، ولكن الصورة من حيث انها معينة ومشخصة ليس بمقدورها أن تكون شريكة العلة قط. هذا الأمر يكشف عن أنّ مبحث استحالة توارد علتين مستقلتين على معلول واحد، لم يكن خافياً على ابن سينا والفارابي، وكان منطلقاً لسلسلة من آثارهما الفكرية.

معظم الكتب الكلامية والفلسفية أوردت برهانين لاثبات استحالة توارد

علتين على معلول واحد:

البرهان الأول:

لو فرضنا علتين مستقلتين لمعلول واحد، لا تخرج هاتان العلتان عن حالتين: الاولى ان تؤثر خصوصية كل علة من العلتين في وجود المعلول.

الثانية ان لا تؤثر خصوصية أية علة في وجود المعلول.

يلزم من الحالة الاولى ان تكون العلة الحقيقية قدراً مشتركاً بين العلتين معاً. ويلزم من الفرض الثاني ان تكون العلة الحقيقية قدراً مشتركاً بين العلتين معاً أيضاً، وهذا خلاف الفرض، لأنّ الفرض الأول يتحدث عن علتين مستقلتين لمعلول واحد.

البرهان الثاني:

لو فرضنا انّ كل علة من العلتين أو إحداهما، تؤثر في المعلول بشكل مستقل، يلزم من ذلك ان يأخذ المعلول ازاء تلك العلة حالة وجوب الوجود. وحينما تكون لديه هذه الحالة، تمتنع حاجته الى غير تلك العلة.

اذن النتيجة التي يفرزها هذا الفرض هي: ان استناد المعلول الى أي من العلتين يمنع حاجته الى الاخرى. وهذا يجعل من المحال حاجة المعلول الى كلا العلتين، في عين حاجته اليهما، وهذا خلاف الفرض.

دبيران الكاتبي، طرح هذه القاعدة تحت عنوان «استحالة توارد علتين على معلول واحد»، وقال:

«البحث الثالث في أنّ المعلول المشخص لا تجتمع عليه علتان مستقلتان وإلّا لكان واجباً بكل واحدة منهما لوجوب وجود المعلول عند وجود علته التامة، لكن وجوبه بأحدهما يوجب الاستغناء عن الآخر، فيلزم استغناؤه عن كل واحد منهما عند وجوبه بكل واحد منهما.

ولأنه لولم يكن لكل واحدة منهما مدخل في وجوده لم يكن أحدهما علة تامة. وإن كان لكل واحد منهما مدخل كان كل واحدة منهما جزء العلة التامة،

وقد فُرض انهما علتان مستقلتان. هذا خلف»[١].

والغريب في الأمر انّ هذه القاعدة لا تلاحظ في كتب الامام الفخر الرازي المعروفة، رغم انه تناول بالشرح والتفصيل معظم المباحث في كتبه.

القاضي عضد الدين الايجي أفرد فصلاً في كتابه لبحث هذه القاعدة وقال:

«المقصد الثاني ـ الواحد بالشخص لا يعلل بعلتين مستقلتين لوجهين: الأول، لو علل الواحد بالشخص بمستقلتين لكان محتاجاً اليها للعلية مستغنياً عنهما إذ بالنظر الى كل واحد منهما يوجد ذلك المعلول الشخصي، ولولم يوجد الأمر الآخر، إذا الفرض انّ كل واحد منهما مستقل وهو معنى الاستغناء، فيلزم ان يكون في زمان واحد محتاجاً الى كل واحد من المستقلتين وغير محتاج اليهما.

الثاني إما أن يكون لكل واحد منهما أثر، فكل واحد منهما جزء العلة التامة، أو لأحدهما فقط، فهي العلة دون الاخرى، او لا أثر لشيء منهما فلا شيء منهما بعلة، والأقسام كلها باطلة»[٢].

القاضي عضد الدين الايجي يقول بأنّ بعض المعتزلة ينكرون هذه القاعدة ويستعينون بالمثال التالي: لو وقع الجوهر الفرد والجزء الذي لا يتجزأ والذي ليست لديه جهات مختلفة، بين شخصين. فلو دفع أحد هذين الشخصين بقوته الخاصة ذلك الجوهر الفرد، وجذبه الشخص الآخر بقوة كالقوة الاولى، فلا يمكن القول بأنّ الجوهر الفرد قائم بحركتين متماثلتين، لأنّ ذلك يستلزم اجتماع المثلين. كما لا يمكن عده مستنداً الى إحدى الحركتين إذ لا توجد أية اولوية باستطاعتها ان تقدّم إحدى القوتين على الاخرى.

والنتيجة التي يمكن الخروج بها هي انّ الجوهر الفرد يستند الى كلا الحركتين بشكل مستقل، وهذا هو معنى توارد العلتين على معلول واحد[٣].

---

١ ـ ايضاح المقاصد عن حكمة عين القواعد، شرح العلامة الحلي، ص ١٠٨.
٢ ـ المواقف، ج ١، ص ٥٠٦.
٣ ـ نفس المصدر، ص ٥٠٩.

الأشاعرة الذين يرون استحالة توارد علتين على معلول واحد، ويعجزون عن الرد على استدلال المعتزلة يقولون: حركة الجوهر الفرد مستندة في هذا المورد الى الحق تعالى، على غرار اسنادهم لسائر الحوادث الى الله أيضاً.

أما الرد الصحيح على استدلال المعتزلة هو: ان حركة الفرد مستندة الى كلا القوتين. ويؤلف كل منهما جزء العلة التامة، لأنّ استقلال كل علة مشروط بعدم العلة الاخرى[1].

دبيران الكاتبي، أحد اوائل المتكلمين الذين استعرضوا هذه القاعدة بهذه الكيفية. لكن القاضي ابا الحسن عبد الجبار المعتزلي الأسد آبادي ـوهو من قدماء المتكلمين وكان يعيش في القرن الرابع الهجري ـ طرح في كتابه «المغني» أصلاً شبيهاً بهذه القاعدة جاء فيه:

«فصل في أنّ المقدور الواحد لا يجوز أن يكون مقدور القادرين على وجه. إعلم أنّ هذا أصل لابد من معرفته في الدلالة على انه تعالى واحد... وقد علمنا أنّ من حق كل قادرين أن يصح من أحدهما أن يدعوه الداعي الى ايجاد مقدوره، يصح من الآخر أن يدعوه الداعي الى أن لا يوجد مقدوره، وكذلك فقد يصح من أحدهما ان يريد مقدوره ويصح من الآخر أن يكره ذلك. فيجب لو قدرا على مقدور واحد ودعا أحدهما الداعي الى ايجاده والآخر الى ان لا يوجده أحد أمرين: إما أن يوجد من حيث دعا أحدهما الداعي الى ايجاده، وذلك يوجب كونه فعلاً للآخر، وان اجتهد في الانصراف او لا يوجد، لأنّ أحدهما دعاه الداعي الى ان لا يوجده. وذلك يوجب نفي كونه فعلاً لمن اجتهد في ايجاده مع التخلية. وهذا يبطل الطريق الذي يعلم به كون الفعل فعلاً لفاعله ونفي كون الفعل عن القادر عليه»[2].

صدر المتألهين عرض هذه القاعدة كما يلي:

---

١ ـ نفس المصدر، ص ٥٠٩.
٢ ـ نفس المصدر، ص ٥٢٤.

«فصل: في ان المعلول الواحد هل يستند الى علل كثيره؟ أما الواحد الشخصي فمن المستحيل استناده الى علتين مستقلتين مجتمعتين او متبادلتين تبادلاً ابتدائياً او تعاقبياً. وجه الاستحالة في الكل انهما إما أن يكون لخصوصية كل منهما او أحدهما مدخل في وجود المعلول، فيمتنع وجوده بالاخرى بالضرورة، بل وجب وجوده بمجموعهما، وإما أن لا يكون لشيء من الخصوصيتين مدخل في ذلك، فكانت العلة الحقيقية هي القدر المشترك بينهما والخصوصيات ملغاة. فتكون العلة على التقديرين أمراً واحداً ولو بالعموم... وبوجه آخر إذا كان كل منهما او واحدة منهما مستقلة بالتأثير كان المعلول معها واجب الوجود يستحيل تعلقه بالغير. فهو مع كل واحدة منهما يمتنع افتقاره الى الأخرى، فيمتنع افتقاره اليهما مع انه واجب الافتقار اليهما، هذا خلف»[١].

الفيض الكاشاني يتحدث عن هذه القاعدة كما يلي،

«اصل، لا يجوز ان يكون لمعلول واحد شخصي او نوعي علتان فاعليتان مستقلتان، سواء كانتا مجتمعتين او متبادلتين تبادلاً ابتدائياً او تعاقبياً، اللهم أن يكون ذلك الواحد ذا شؤون كثيرة وأطوار متعددة»[٢].

وانبرى في سائر كتاباته الفلسفية ومن بينها كتاب «عين اليقين» لبحث هذه القاعدة بهذه الطريقة ولم يورد ادلة على استحالة توارد علتين على معلول واحد، غير ما أوردناه في صدر المبحث[٣].

١ـ الاسفار الاربعة، ج ٢، ص ٢١٠ـ٢١١.
٢ـ اصول المعارف، ص ٦٦.
٣ـ عين اليقين، ص ٢٦٦.

ثبوت شي لشيء، فرع ثبوت المثبت له

هذه القاعدة التي تُعرف في الكتب الفلسفية بإسم الفرعية عبارة عن أنّ ثبوت شيء ما لشيء آخر لا يكون صحيحاً إلّا إذا كان الشيء الآخر ثابتاً، لأنّ ثبوت الشيء لأمر هو الشيء نفسه، أمر غير معقول وغير ممكن. ولذلك نلاحظ انَّ جميع المنطقيين منذ أرسطو ـ المشيد لعلم المنطق ـ والى يومنا هذا، يرون وجود الموضوع امراً لازماً في القضايا الموجبة، لانّ القضية الموجبة عبارة عن القضية التي يثبت فيها المحمول للموضوع بنحو من الأنحاء.

على هذا الأساس فالعناصر الأصلية الى تؤلف القضايا الموجبة عبارة عن:

١ ـ الموضوع.

٢ ـ المحمول.

٣ ـ النسبة الحكمية او الرابطة بين الموضوع والمحمول.

اما في القضايا السالبة، لا يُعدّ وجود الموضوع من بين العناصر الأساسية التي تؤلف القضية، إذ الاركان الاساسية فيها هي: المحمول، والنسبة السلبية. ولذلك يُعرف وجود القضية السالبة بانتفاء الموضوع بين أهل العلم. وذلك لانتزاع نسبة المحمول من الموضوع في القضايا السالبة. وفي سلب النسبة ـ التي هي امر عدمي ـ لا حاجة لوجود الموضوع، كما ان سلب النسبة قابل للاجتماع مع انتفاء الموضوع.

هذا الأمر، يتفق عليه أهل المنطق عدا البعض الذي يتصور سلب النسبة في

القضايا السلبية، نسبة سلبية، منحرفاً في ذلك عن طريق الصواب.

على هذا الضوء يتضح لزوم وجود الموضوع في القضايا الموجبة، اعتماداً على قاعدة الفرعية. ولذلك يقول المحقق التفتازاني:

«ولابد في الموجبة من وجود الموضوع إما محققاً وهي الخارجية، أو مقدراً فهي الحقيقية، او ذهناً فهي الذهنية»[١].

يقول هادي السبزواري:

«وجود موضوع لايجابية، اي للقضية الموجبة، حتم إذا لموجبة ما حكم فيها بثبوت شيء لشيء وثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له»[٢].

اما دور هذه القاعدة في إثبات مختلف المسائل الفلسفية فكبير جداً، لاسيما مسألة إثبات الوجود الذهني، واتصاف الماهية بالوجود.

هناك آراء كثيرة ومختلفة على صعيد إثبات الوجود الذهني، وأُقيمت أدلة كثيرة على ذلك. وأقوى البراهين هو ذلك البرهان الذي يترتب على قاعدة الفرعية. ففي بعض الأحيان يُحمل الحكم على المعدوم على سبيل الايجاب كما لو قيل «يوجد بحر من زئبق»، او «بحر الزئبق بارد بحسب الطبيعة»، او «اجتماع النقيضين مغاير لاجتماع الضدين». ففي هذه الموارد جميعاً يُعد الحكم الايجابي الذي يُحمل على الموضوع صحيحاً، ولكن لا يوجد موضوع في عالم الخارج. على صعيد آخر فالموضوع ينبغي ان يكون موجوداً طبقاً لقاعدة الفرعية، من اجل ان يترتب عليه الحكم. اذن على ضوء هذ المقدمات، بما انّ موضوع الحكم غير موجود في الخارج، فلابد أن يكون موجوداً في الذهن. وبذلك يتم إثبات الوجود الذهني.

وتحدث الامام الفخر الرازي عن الوجود الذهني وأوقف إثباته على مقدمة هي عبارة عن هذه القاعدة ايضاً:

---

١ ـ التهذيب في المنطق، ص ٤.
٢ ـ شرح المنظومة، ص ٥٠.

«الفصل السادس في إثبات الوجود الذهني، وإثبات ذلك يقتضي تقديم مقدمة وهي أنّ المحكوم عليه بصفة وجودية لابد وأن يكون موجوداً في نفسه. برهانه هو أنّ إثبات الصفة للشيء معناه حصول الصفة للموصوف، وحصول الشيء لشيء، فرع على حصول ذلك الشيء في نفسه»[١].

ثم يقول في إثبات الوجود الذهني:

«إنا إذا تصورنا ماهية وحكمنا عليها بأنها ممتازة عن غيرها، فلابد وأن يكون لها ثبوت. والثبوت المعتبر في صحة كونها محكوماً عليها، إما أن يكون هو الوجود الخارجي وهو باطل، وإلاّ لكان ما لا يكون ثابتاً في الخارج لا يكون محكوماً عليه. وأيضاً فلأنه وإنْ كان في الخارج لكنه لا يتوقف صحة الحكم عليه على الشعور بكونه في الخارج. فعلمنا أنّ الثبوت المعتبر هو الثبوت في العقل»[٢].

القاضي عضد الدين الايجي استخدم هذه القاعدة في إثبات الوجود الذهني، فقال في ذلك:

«احتج مثبتوه وهم الحكماء بامور: الأول، إنا نتصور ما لا وجود له في الخارج أصلاً كالممتنع واجتماع النقيضين والعدم المطلق، ونحكم على ما لا وجود له في الخارج بأحكام ثبوتية صادقة، وأنه يستدعي ثبوتها، إذ ثبوت الشيء لغيره في نفس الأمر فرع ثبوته في نفسه، وإذ ليس في الخارج فهو في الذهن، وهو المطلوب»[٣].

نستشف من هذه العبارات انّ الحكماء يعتقدون انّ للماهيات وجوداً آخر غير الوجود الخارجي، بينما ينكر المتكلمون ان يكون للماهيات وجود آخر غير الوجود الخارجي. فالوجود الذهني يعتبرونه مجرد شبح للخارج لا غير.

---

١ ـ المباحث المشرقية، ج ١، ص ٤١.
٢ ـ المواقف، ص ٢٨٤.
٣ ـ نفس المصدر.

ورغم ذلك يعتقد بعض محققي المتكلمين انّ الماهيات لديها وجودان: واحد في الخارج، وآخر في الذهن لا تترتب عليه أية آثار خارجية، يدعى بالوجود الذهني.

المحقق اللاهيجاني يقول بهذا الشأن:

«والمراد بالوجود الذهني هو وجودٌ وكونٌ للشيء لا يكون الشيء به بحيث عليه تترتب آثاره ولوازمه مع كونه ذا كون وتحقق ما، فهذا مما فيه خلاف بين الحكماء والمحققين من المتكلمين وبين غيرهم»(١).

وفي مقابل المتكلمين بذل الحكماء جهوداً كبيرة لاثبات الوجود الذهني، ويقولون للماهيات بوجودين.

يقول الحكيم هادي السبزواري:

«نحكم حكماً ايجابياً على المعدوم. أي ما لا وجود له في الخارج كقولنا: بحر من زئبق بارد بالطبع، واجتماع النقيضين مغاير لاجتماع الضدين، وثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، وإذ ليس المثبت له هنا في الخارج، ففي الذهن»(٢).

والمسألة المهمة الاخرى التي لديها صلة مباشرة بقاعدة الفرعية، مسألة اتصاف الماهية بالوجود. في هذه المسألة كلام كثير، إذ انّ اتصاف الماهية بالوجود يخلق مشكلة على ضوء قاعدة الفرعية تتمثل في وجوب أن يكون للماهية ثبوت وجود قبل عروض الوجود. بينما وجود الماهية قبل الوجود يستلزم التسلسل.

وأُبديت آراء عديدة للرد على هذا الإشكال وحلّه، فالبعض يرى انّ قاعدة الفرعية قابلة للاستثناء، وأنها صحيحة على صعيد الهليات المركبة، في حين لا تصدق على الهليات البسيطة. بينما غيّر البعض منطوقها الى الشكل التالي: «ثبوت شيء لشيء مستلزم لثبوت المثبت له».

---

١ ـ شوارق الالهام، ص ٤٣.
٢ ـ شرح المنظومة، ص ٢٨.

البعض الآخر أنكر ثبوت الوجود سواء في الذهن او في الخارج وقال بأنّ مفهوم الموجود ـ الذي هو أمر بسيط ـ يتحد مع الماهية لكنّ المحققين من الحكماء عرضوا طريقة حل لهذه المشكلة يمكن أن تكون أقرب الى الواقع فقالوا بأنّ الوجود هو عبارة عن ثبوت الماهية وليس ثبوت الشيء للماهية. بتعبير آخر:

ان اتصاف الماهية بالوجود عبارة عن ثبوت الشيء وليس ثبوت الشيء للشيء.

ويمكن ان نلاحظ هذا الحل في عبارات صدر المتألهين التالية:

«تحقيق ذلك انّ الوجود نفس ثبوت الماهية لا ثبوت شيء للماهية حتى يكون فرع ثبوت الماهية. والجمهور حيث غفلوا عن هذه الدقيقة تراهم يخصصون القاعدة الكلية القائلة بالفرعية بالاستثناء، وتارة ينتقلون عنها الى الاستلزام، وتارة ينكرون ثبوت الوجود لا ذهناً ولا عيناً بل يقولون: انّ الماهية لها اتحاد بمفهوم الموجود، وهو أمر بسيط كسائر المشتقات... وليس له مبدأ أصلاً لا في الذهن ولا في الخارج الى غير ذلك من التعسّفات»[1].

مسألة اتصاف الماهية بالوجود طُرحت في الكتب الفلسفية والكلامية بصورة اخرى تُعدّ أولية وغير ناضجة بالقياس الى طرح صدر المتألهين لها.

عبد الرزاق اللاهيجاني سجل في شرح له على كتاب «تجريد الاعتقاد» لنصير الدين الطوسي يحمل عنوان «شوارق الالهام»، إشكال اتصاف الماهية بالوجود بالشكل التالي:

«وتقرير الإشكال: انّ إثبات الوجود للماهية يقتضي ثبوت الوجود لها ليصح الحمل ولا يكون ثابتاً للماهية المعدومة لاجتماع النقيضين، فيكون ثابتاً للماهية الموجودة، فيلزم وجودها قبل وجودها، والجواب: انّ الوجود لا يثبت

---

١ ـ الأسفار الأربعة، ج ١، ص ٤٣ ـ ٤٤.

للماهية المعدومة ولا للماهية الموجودة بل للماهية من حيث هي هي»[١].

هذا الرد ورغم حله لإشكال وجود أو عدم الماهية قبل عروض الوجود، ولكن على ضوء قاعدة الفرعية، يبقى الإشكال التالي على قوته وهو انّ من المتعذر ثبوت الوجود للماهية بدون ثبوت المثبت له.

والرد القاطع هو الرد الذي أجاب به صدر المتألهين وقال بأنّ الوجود هو ثبوت الشيء وليس ثبوت شيء لشيء.

الفيض الكاشاني وعلى غرار استاذه صدر المتألهين، يرى ان اتصاف الماهية بالوجود، من باب ثبوت الشيء وليس من باب ثبوت شيء لشيء:

«هب أنّ ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له، لكن الوجود انما هو ثبوت الشيء لا ثبوت الشيء للشيء»[٢].

الذي يدعو الى الاستغراب هو ألّا نجد عبد الرزاق اللاهيجاني منسجماً مع استاذه صدر المتألهين في هذه المسألة. ولربما يعود هذا الامر الى اختلافه مع استاذه في مسألة اساسية ومهمة هي «إصالة الوجود»، لأنه يقول بإصالة الماهية انطلاقاً من نزعته الكلامية.

والامر الجدير بالذكر هو انّ الامام الفخر الرازي لديه فكرة مشابهة لفكرة صدر المتألهين في مسألة اتصاف الماهية بالوجود، واعتبار الوجود «ثبوت الشيء» وليس «ثبوت شيء لشيء»:

«انّ الوجود ليس ما يكون الشيء به ثابتاً، بل هو نفس كونه ثابتاً. والتحقيق في هذا الباب نقول: نحن لا نعني بالوجود إلّا حصول الشيء وتحققه وثبوته»[٣].

غير انّ البعض ذهب الى ما هو أبعد من ذلك وعمم هذه القاعدة فقال:

---

١ ـ شوارق الالهام، ص ١٢٤.
٢ ـ اصول المعارف، ص ٦.
٣ ـ المباحث المشرقية، ج ١، ص ٤٤.

«إثبات الشيء للشيء فرع لإثبات الشيء في نفسه». ومعنى هذه الجملة هو انّ العلم بوجود الشيء مقدم دائماً على العلم بثبوت أحوال الشيء بحيث إذا لم يحصل لأحد العلم بوجود الشيء، فمن المتعذر ان يحصل العلم بأحوال ذلك الشيء.

هذه الفكرة طرحها ميرزاجان في حاشيته على «المحاكمات»، وانبرى لرفض قاعدة الفرعية بالمعنى المعروف، وأخذه بتعبير جديد لها يقول «ثبوت الشيء للشيء لا ينفك عن ثبوت الشيء في نفسه»، ولا شك في انّ هذا المنطوق يختلف عن منطوق القاعدة تماماً.

ما قاله ميرزاجان بهذا الشأن كالتالي:

«فإن قلت ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له فكذا اثبات الشيء للشيء فرع لإثبات الشيء في نفسه، قلت أما المقدمة الاولى فممنوع، وإلّا أشكل الأمر في حمل الوجود المطلق. وكذا الصفات السابقة على الوجود، كالامكان والوجوب. بل الحق على ما ذكره بعض المحققين انّ ثبوت الشيء للشيء لا ينفك عن ثبوت الشيء في نفسه. وعند هذا أظهر ورود السؤال على الوجه الثاني. ولو سلّم فلا نسلّم انه إذا كان ثبوت الشيء للشيء في عامل ثبوت الشيء ومتأخراً عنه، كان إثبات الشيء للشيء متأخراً عن إثباته في نفسه»[1].

يبدو أنّ مقصود ميرزا جان بالمحققين، هو قطب الدين الشيرازي شارح كتاب «حكمة الاشراق» لأنه قد استخدمها في شرح كلام شهاب الدين السهروردي، حينما قال:

«عرفت أنّ ما لا يكون نوراً في نفسه لا يكون نوراً لنفسه لأنّ ثبوت الشيء للشيء فرع على ثبوته في نفسه»[2].

---

١ ـ حاشية ميرزا جان على المحاكمات، ص ١٢.
٢ ـ شرح حكمة الاشراق، ص ٣٠٠.

ما ثبت قدمه امتنع عدمه

مفاد هذه القاعدة ورد بعبارات مختلفة في الكتب الفلسفية. وقد استُند اليها لاثبات بعض المسائل الفلسفية في العديد من الكتب مثل حاشية ميرزا جان على كتاب «المحاكمات»:

«في النمط الخامس، أثبت كون الزمان مقدار حركة الفلك والزمان قديم، فلابد أن تكون حركته قديمة فلزم قدمه ايضاً. ولما ثبت قدمه امتنع عدمه»[١].

كما استخدمت في العديد من الكتب الاخرى مثل كتاب الكندي الى المعتصم بالله في الفلسفة الاولى (طبع القاهرة، ص ٩١)، وسلسلة كتب الفلاسفة العرب (رقم ٨، الكندي، ص ٢٥ و٦٤) وبعض كتب الفارابي مثل رسالة حدود الأشياء ورسومها (ص ٦٤)، وكتب صدر المتألهين الشيرازي لاسيما كتاب الأسفار الأربعة[٢]، وشوارق الالهام لعبد الرزاق اللاهيجاني[٣].

وبما أنّ مفاد هذه القاعدة متحد مع مفاد قاعدة «كل أزلي لا يمكن ان يفسد»، فقد استعرضنا هذه القاعدة لأنّ البعض لا يعتقد بترادف كلمتي «قديم» و«أزلي». فقالوا «الأزلي» أعم من «القديم»، لأنّ أعدام الحوادث أزلية لكنها ليست قديمة[٤]. اي انّ كل قديم أزلي غير انّ الأزلي قد لا يكون قديماً كما هو

---

١ ـ حاشية ميرزا جان على المحاكمات، ص ٢١٣.

٢ ـ الأسفار الأربعة، ج ٨، ص ٣٨٨، وج ٣، ص ١٥٤.

٣ ـ شوارق الالهام، ص ١٤٤.

٤ ـ السيد الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ص ١٠.

الحال في أعدام الحوادث.

غير ان الجلبي يقول في حاشية المواقف بأنّ الأزل يعني القدم:

«ذكر في الصحاح ان الازل بالتحريك القدم. يقال هو أزلي. ثم قال: ذكر بعض أهل العلم أنّ اصل هذه الكلمة قولهم للقديم لم يزل، ثم نسب الى هذا فلم يستقم إلّا بالاختصار. فقالوا يزلي ثم أبدلت الياء ألفاً لأنها أخف فقالوا أزلي، كما يقال في الرمح المنسوب الى ذي يزن، أزني. وقيل الأزل إسم لما يضيق القلب عن تقدير بدايته من الأزل وهو الضيق»[1].

من اجل الاطلاع على براهين هذه القاعدة تراجع قاعدة «كل ازلي لا يمكن أن يفسد».

١ ـ حاشية شرح المواقف، ج ١، ص ١٠.

كل جسم بسيط فشكله الطبيعي كروي

طبقاً لهذه القاعدة تُعدّ الكروية، الأصل في الأشكال.

هذه القاعدة لديها آثار في الطبيعيات والقضايا ذات الصلة بالجسم والجسمانيات، وقد أشارت اليها الكتب الفلسفية.

ابو نصر الفارابي ـ المؤسس للفلسفة الاسلامية ـ طرح هذه القاعدة في آثاره، كقوله التالي:

«انّ الجسم إن كان بسيطاً اقتضى حيّزاً واحداً وشكلاً غير مختلف في أجزائه وذلك هو المستدير. وإن كان واحد من الاسطقسّات الأربعة كُري الشكل وإنه ينتظم بسائط العالم في أمكنة منتظمة، وإنّ العالم مركب من بسائط كرة واحدة وليس له شيء خارج، فلا يكون في مكان»[١].

ابن سينا، بحث بعد الفارابي هذه القاعدة في آثاره بشكل مفصل وبرهن عليها.

البرهان الذي أُقيم لإثبات هذه القاعدة يعتمد على المبدأ القائل: «الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد».

ورغم انّ البعض يقول بأنّ قاعدة «الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد» لا تصدق إلّا على البارئ تعالى فقط، لأنه بسيط من جميع الجهات، غير انها تصدق على موارد اخرى ايضاً مثل قاعدة «كل جسم بسيط فشكله الطبيعي

---

١ ـ رسالة الدعاوى القلبية، ص ٧.

كروي».

البرهان

قال ابن سينا للبرهنة على هذه القاعدة:

«الشكل الطبيعي للجسم البسيط كروي، لأنّ فعل الطبيعة الواحدة في مادة واحدة متشابه، إذ ليس تفعل إلّا فعلاً واحداً فلا يمكن ان تفعل في جزء زاوية وفي جزء خطاً مستقيماً او منحنياً. فينبغي إذاً أن تتشابه جميع الأجزاء فيكون الشكل حينئذ كرياً. وأما المركبات فتكون أشكالها الطبيعية غير كُريّة»[1].

هذا البرهان أورده الفارابي في آثاره ولكن بشكل موجز جداً. وعبارته التالية التي أوردها في «الدعاوى القلبية» والتي سبق أن أشرنا اليها «أن الجسم إنْ كان بسيطاً اقتضى حيّزاً واحداً وشكلاً غير مختلف في أجزائه»، لا تختلف عن البرهان الذي أورده ابن سينا في كتاب «النجاة».

ابن سينا أورد مفاد هذا البرهان بعبارة اخرى في طبيعيات كتاب الشفاء:

«فهذه الأجسام كرات بعضها في بعض وجملتها كرة واحدة، وكيف لا والميل الى المحيط متشابه والهرب عنه الى الوسط متشابه، والوسط المتشابه يوجب شكلاً مستديراً»[2].

الامام الفخر الرازي يرتب على هذه القاعدة مسألة في غاية الأهمية، بالشكل التالي:

«وتتفرع على هذا الأصل مسألة وهي أنّ الإناء مهما كان أقرب الى المركز كان اكثر احتمالاً للماء مما إذا كان بعيداً عن المركز. مثلاً الماء الذي يمتلئ به الكوز في أعلى الجبل أقل مما يمتلئ به عند كونه في أسفل الجبل لأنّا إذا وضعنا الكوز في أسفل الجبل وتوهمنا دائرة حول مركز الأرض تمر بطرفي الكوز، ثم وضعنا

١ـ النجاة، ص ٢٢١.
٢ـ الشفاء، الطبيعيات، ص ١٩.

الكوز في أعلى الجبل، وتوهمنا دائرة اخرى حول مركز الأرض تمر بطرفي الكوز، فلا شك أنّ هذه الدائرة الثانية أعظم من الاولى، فتكون القوس التي تصل بين طرفي الكوز منها اقل تحدباً من القوس التي تصل بين طرفي الكوز من الدائرة الاولى. ومتى كانت القوس أقل تحدباً كان الكوز اقل احتمالاً للماء. فثبت أن احتمال الكوز الماء عند كونه في أسفل الجبل اكثر من احتماله عند كونه في أعلاه»(١).

طُرحت هذه القاعدة في بعض آثار الفخر الرازي الاخرى ايضاً.

ومن بين المتكلمين الكبار الذين بحثوها هو دبيران الكاتبي الذي لم يفصله عن الفخر الرازي فاصل كبير. وقد استند الى قاعدتين اخريين للبرهنة على هذه القاعدة، هما:

١ ـ الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد.

٢ ـ امتناع الترجيح بلا مرجح.

وهذا ما نراه في كلامه التالي:

«الكرة جسم يحيط بها سطح واحد، تكون الخطوط الخارجية من وسطه الى محيطه متساوية، والكرة هي مقتضى طبع البسيط. لأنّ الشكل الواحد انما هو الكرة؛ إذ الاختلاف فيه بخلاف المثلث وغيره من الاشكال. ومقتضى الواحد واحد، فلو اقتضت الطبيعة الواحدة الشكل المختلف لكان تخصيص بعض الجوانب بكونه زاوية والبعض الآخر بكونه خطّاً، ترجيح من غير مرجح، وهو محال»(٢).

جملة «ومقتضى الواحد واحد» في هذه العبارة، إشارة الى قاعدة «الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد». كما نلاحظ استخدامه لقاعدة استحالة الترجيح من غير مرجح في نهاية الاستناد.

---

١ ـ المباحث المشرقية، ج ٢، ص ٧٤.
٢ ـ الرسالة الكمالية في الحقائق الالهية، ص ٨٨.

وتحدث عن هذه القاعدة أتباع مدرسة صدر المتألهين الفلسفية ايضاً، كمحسن الفيض الكاشاني في كتاب «عين اليقين»، وهادي السبزواري في شرح المنظومة. فالسبزواري يقول:

«فمثال أخذ الفاعل: لِمَ صار الشكل الطبيعي للبسيط كروياً، فيقال لأنّ الطبع في البسيط واحد، والفاعل الواحد في القابل الواحد لا يفعل إلّا فعلاً واحداً»[1].

---

١ ـ شرح المنظومة (اللآلئ المنتظمة)، ص ٩٥.

حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد

الأشياء المتماثلة لديها حكم واحد، سواء كان هذا الحكم مثبت او منفي. بتعبير آخر: حكم كل شيء، حكم مثيله أيضاً. إذن لو حُكم موجود ما بحكم من الأحكام، يُحكم أي موجود آخر مماثل للموجود الأول بنفس الحكم. ففي الموجودين المتماثلين لا يرتبط ما يوجب الامتياز بينهما بذاتها وماهيتها، وانما هو أمر عرضي. وعليه فالموجودان المتماثلان او الموجودات الأمثال، متحدة في الماهية.

ولكن لو حُكمت هذه الماهية. بحكم ايجابي تارة، وحكم سلبي تارة اخرى، فإنّ هذا يستوجب اجتماع النقيضين، ونظراً لاستحالة اجتماع النقيضين عقلياً، يستحيل ما يوجبه. مما يعني انّ الأشياء المتماثلة ذات حكم واحد.

هذه القاعدة، من القواعد التي يُستند اليها في كثير من الموارد، وتُعدّ أساساً لكثير من المسائل. ورغم انه لا يلاحظ في الكتب الفلسفية بحث تحت عنوان هذه القاعدة، ولم يبحثها الفلاسفة بصورة مستقلة، غير انّ الامام الفخر الرازي افرد لها فصلاً في كتاب «الأربعين في اصول الدين»، واستدل على إثباتها.

يقول الفخر الرازي:

«الثالثة ـ انّ حكم الشيء حكم مثله، وذلك لأنـه إذا دلت الدالة على أنّ التعين الذي به الامتياز غير داخل في المناط، فحينئذ لم يبق إلّا الماهية، فلو صارت تلك الماهية محكوماً عليها بحكم في موضع ويسلب منها ذلك الحكم في موضع آخر، لزم اجتماع النفي والاثبات. وهذه مقدمة يتفرع عليها كثير من

المباحث الكلامية والفلسفية»[١].

إذن الامام الفخر الرازي جعل هذه القاعدة أساساً لكثير من المسائل الفلسفية والكلامية، بحيث لو حام ادنى شك حول صحتها، لاختل نظام الفكر الفلسفي، وظهرت فوضى في التفكير.

من خلال دراسة قصيرة يتضح الاستناد الى هذه القاعدة لإثبات الكثير من المسائل الفلسفية. كما هو الحال في مبحث نفي الشريك عن البارئ تعالى وإثبات وحدة إله العالم.

من الطرق المستخدمة لاثبات هذه المسألة والتي أُشير اليها في الكتاب الالهي وأخذ بها الفيلسوف اليوناني أرسطو أيضاً، الاستدلال على وحدة الخالق عن طريق إثبات وحدة العالم.

ففي هذه الطريقة تم السعي لاثبات وحدة العالم والتأكيد على ان كل نوع فلكي لا مثيل له في عالم الافلاك بسبب القسر الدائم وفك الأفلاك، ولا ينشأ عن كل نوع فلكي سوى فرد واحد.

السبزواري يطرح على هذا الصعيد إشكالاً ثم يرد عليه من خلال الاستعانة بهذه القاعدة:

«إن قلتَ: لمَ لا يجوز التعدد الأفرادي لكل نوع هناك بلا فكّ وقسر بأن يكون مفطوراً على التعدد من أول الأمر لا التعدد بعد الاتحاد؟

قلتُ: لا يمكن ذلك لأنّ الأجزاء المفروضة في كل واحد متشابهة، ومتشابهة أيضاً للكل، وحكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد. فلو كان الفردان مثلاً من نوع، مفطورين على الانفصال، كانت الأجزاء المفروضة في كل واحد ايضاً منفصلة، بل يلزم الكثرة بلا وحدة، وقد بين نظير ذلك في إبطال مذهب ذيمقراطيس»[٢].

١ـ الاربعين في اصول الدين، ص ٤٨٠.

٢ـ الأسفار الأربعة، ج ٦، ص ٩٥، حاشية س.

والمورد الآخر الذي استُند فيه الى هذه القاعدة ايضاً مسألة تقدم الأرواح على الأبدان. فصدر المتألهين الشيرازي يعتبر النفوس الناطقة تتقدم على الأبدان بحسب الذات:

«إنّ تلك الأرواح ـ أعني النفوس ـ بحسب ذاتها متقدمة على الأبدان ضرباً من التقدم، وهي المخصصة للأبدان بهيآتها وأشكالها وأعضائها التي تناسب لمعانيها وصفاتها الذاتية وفصولها المنوعة لتكون مظهراً لحقائقها[١]».

السبزواري يعتقد بأنّ تقدم النفوس على الأبدان تقدم ذاتي ودهري، لذلك نراه يقول وهو يستند الى قاعدة «حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد»:

«اي التقدم الذاتي والدهري وهي المشخصة لها، وهي الفصول الحقيقية التي هي علل الأجناس، وهي المبادئ للآثار الخاصة. فإذا لم يكن فصل لم يكن جنس. وقد مضى في المباحث السابقة لزوم الترجيح بلا مرجح عند مطالبة المخصص لاختصاص الجسم المتحد الحقيقة بالصور المنوعة. ودفعه بأنّ الجسم لا تقدم له على الصور المنوعة والفصول المقسمة حتى يقال انه متشابه الأجزاء ومتماثلها. وحكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد. والمغالطة من باب اشتباه ما في الخارج بما في الذهن، فتذكّر»[٢].

المنكرون للقاعدة

طبقاً لما سبق، تُعدّ هذه القاعدة قانوناً عقلياً لا يقبل الاستثناء ويُستند اليه في المسائل الفلسفية دائماً. غير أنّ علماء العلوم التجريبية أخذوا ينكرون مؤخراً جريان هذه القاعدة في الطبيعة وصدقها على الموارد المتماثلة[٣].

هايزنبرغ يطرح مبدأ عدم الثبات او عدم التعيين في الطبيعة ويثير الشك في

١ ـ نفس المصدر، ج ٩، ص ٢٥٣.
٢ ـ نفس المصدر.
٣ ـ علي شريعتمداري، الفلسفة، ص ٤٨٢.

كليّة مبدأ العلية. فهو يقول انّ حالة الألكترونات ليست متشابهة في الظروف المتماثلة. وعليه فالطبيعة ليست على وتيرة واحدة في عالم الذرات، وتتفاوت سرعة الذرات ومواضعها في الظروف المتشابهة، ويتعذر التكهن بها.

اذن طبقاً لما يقوله هذا المفكر، فإنّ حكم الأمثال في عالم الذرات ليس حكماً واحداً وإنْ كانت في ظروف متماثلة. وبذلك يرفض عمومية هذه القاعدة.

كل حادث مسبوق بمادة

المراد بكلمة «حادث» في هذه القاعدة هو الحادث الزماني وليس الحادث الذاتي فقط الذي يكفيه سبق الامكان الذاتي. وعليه فموضوع البحث في هذه القاعدة هو الموجودات المادية والحوادث الزمانية. وتخرج عن دائرة هذا المبحث المجردات المحضة التي هي شؤون ربوبية.

هذه القاعدة ومثل سائر القواعد ذات آثار كثيرة، وتترتب عليها مسائل مختلفة التي من بينها تقسيم الموجود الى بالفعل، وبالقوة، وكذلك وحدة المادة والصورة.

البرهان

حول أي موجود يحدث في هذا العالم يُثار السؤال التالي:

هل كان من الممكن ان يوجد في نفسه قبل أن يوجد، ام من المحال ان يوجد؟

فإذا كان من المحال ان يوجد في نفسه، فلن يوجد قط ويظل باقياً في كتم العدم.

اما اذا كان من الممكن ان يوجد في نفسه، فلابد أن يثار السؤال التالي: هل إمكان الوجود هذا، موجود أم معدوم؟ فإذا كان معدوماً فهو أمر مرفوض عقلياً إذ سيُسلب منه في مثل هذه الحال إمكان الوجود، ولن يحدث قط. وعليه تتعين صحة الشق الأول وقطعيته.

يُعدّ ابن سينا اول فيلسوف اسلامي بحث هذه القاعدة بشكل مفصل وأعطى الكلام حقه[1]. كما انّ الفلاسفة الذين بحثوها من بعده لم يكن ليخرج كلامهم كثيراً عن إطار كلام ابن سينا، بل هو تكرار لكلماته في الواقع.

ابن سينا عرض هذه القاعدة بالشكل التالي:

«كل حادث زماني فهو مسبوق بالمادة لا محالة. ونحن نقول أنه لا يمكن ان يحدث مالم يتقدمه وجود القابل وهو المادة. ولنبرهن على هذا فنقول: إن كل كائن فيحتاج أن يكون قبل كونه ممكن الوجود في نفسه، فإنّه إن كان ممتنع الوجود في نفسه لم يكن البتة وليس إمكان وجوده هو أنّ الفاعل قادر عليه، بل الفاعل لا يقدر عليه إذا لم يكن هو في نفسه ممكناً. الا ترى أنا نقول انّ المحال لا قدرة عليه ولكن القدرة هي على ما يمكن أنْ يكون. فلو كان كون الشيء هو نفسه القدرة عليه كان هذا القول كأنّا نقول انّ القدرة انما تكون على ما عليه القدرة.

والمحال ليس عليه قدرة، لأنه ليس عليه قدرة. وما كنا نعرف أنّ هذا الشيء مقدوراً عليه او غير مقدور عليه بنظرنا في نفس الشيء، بل بنظرنا في حال قدرة القادر عليه هل له عليه قدرة ام لا؟ فإن أشكل علينا أنه مقدور عليه او غير مقدور عليه لم يمكننا أن نعرف ذلك البتة، لأنّا إن عرفنا ذلك من جهة أن الشيء محال أو ممكن وكان معنى المحال هو أنه غير مقدور عليه، ومعنى الممكن انه مقدور عليه، كنا عرفنا المجهول بالمجهول. فبيّن واضح أنّ معنى كون الشيء ممكناً في نفسه هو غير معنى كونه مقدوراً عليه. وإن كان بالذات واحداً، وكونه مقدوراً عليه، لازم لكونه ممكناً في نفسه.

وكونه ممكناً في نفسه هو باعتبار ذاته. وكونه مقدوراً عليه باعتبار إضافته الى موجده. فإذا تقرر هذا فإننا نقول انّ كل حادث فإنه قبل حدوثه إما أن يكون في نفسه ممكناً ان يوجد او محال أن يوجد. والمحال أن يوجد، لا يوجد.

---

١ ـ النجاة، ص ٣٥٦.

والممكن ان يوجد، قد سبقه إمكان وجوده فلا يخلو إمكان وجـوده مـن أن يكون معنى معدوماً او معنى موجوداً. ومحال ان يكون معدوماً وإلّا فلم يسبقه إمكان وجوده.

فهو إذاً معنى موجود. وكل معنى موجود فإما قائم لا في موضوع أو قائم في موضوع. وكل ما هو قائم لا في موضوع، فله وجود خاص لا يجب أن يكون به مضافاً. وإمكان الوجود إنما هو ما هو بالاضافة الى ما هو إمكان وجود له. فليس إمكان الوجود جوهراً لا في موضوع. فهو إذاً معنى في موضوع وعارض لموضوع.

ونحن نسمي إمكان الوجود قوة الوجود ونسمي حامل قوة الوجود الذي فيه قوة وجود الشيء موضوعاً وهيولى ومادة وغير ذلك. فإذاً كل حادث فقد تقدمته المادة»[١].

كما يشير الى هذا البرهان في آثاره الاخرى، كقوله:

«كل ما هو ممكن الوجود فهو دائماً باعتبار ذاته ممكن الوجود، لكنه ربما عرض أن يجب وجوده بغيره، وذلك إما ان يعرض له دائماً، وإما أن يكـون وجوب وجوده عن غيره ليس دائماً، بـل في وقت دون وقت. فـهذا يجب ان يكون له مادة يتقدم وجوده بالزمان»[٢].

هذه القاعدة بحثها بهمنيار ـ وهو من تلامذة ابن سينا البارزين ـ في مواضع عديدة من كتاب التحصيل دون ان يلاحظ لديه شيء جديد غير الذي جاء به ابن سينا[٣].

صدر المتألهين والقاعدة

يعد صدر المتألهين أحد الفلاسفة الذين بحثوا هذه القـاعدة واسـتعرضوها

---

١ ـ نفس المصدر، ص ٣٥٨.
٢ ـ الشفاء، الالهيات، ص ٣٠٥.
٣ ـ التحصيل، ص ٤٤٤ و ٦٥٤.

بالتفصيل بعد ابن سينا.

وسبق ان ذكرنا بأنه لم يأت بشيء جديد في استعراضه لها وإقامة البرهان عليها. فالبرهان الذي اورده في كتاب «الأسفار الأربعة» لا يختلف عن برهان ابن سينا إلّا من حيث بعض التغيير اليسير في اسلوب التعبير وحذف بعض الكلمات وإضافة البعض الآخر.

الأمر الذي ينبغي التذكير به هو أنّ صدر المتألهين يسلط الضوء على أمرين في هذا المبحث: الأول، هل موضوع الإمكان الثابت تقدمه على الموجود الحادث، حادث أم مُبْدَع؟

الإجابة القاطعة على هذا السؤال هي ان موضوع الإمكان ينبغي ان يكون مُبْدَعاً وليس حادثاً. فلو كان موضوع الامكان حادثاً فينبغي ان يُسبق بمادة اخرى طبقاً للقاعدة المذكورة. وحينذاك سيتكرر السؤال السابق الى ما لا نهاية، مما يستلزم الدور او التسلسل.

يقول صدر المتألهين بهذا الشأن:

«واعلم انّ موضوع الإمكان يجب أن يكون مُبدَعاً وألّا يسبقه موضوع آخر، وكذلك الى ما لا نهاية له، لأنه متى فُرض كذلك يلزم أن يسبق للإمكان إمكان»[1].

والأمر الآخر الذي طرحه ملاصدرا عبارة عن إجابة على شبهة.

خلاصة هذه الشبهة هو: إذا كانت حقيقة الإمكان الاستعدادي الذي تحمله المادة عبارة عن النسبة المتكررة ـ التي هي مقولة المضاف من الاعراض النسبية ـ فكيف تتحقق النسبة المتكررة القائمة على المتضايفين دائماً، بين المادة الموجودة والصورة التي لم تتحقق بعد؟

وإجابة صدر المتألهين على هذا الإشكال هي انّ دوران النسبة المتكررة

---

١ ـ الأسفار الأربعة، ج ٣، ص ٥٢.

يتحقق في الفعل، مثلما قيل في تعريف مقولة المضاف: انّ المضاف ماهية إذا عُقلت، عقلت بالقياس الى ماهية اخرى[١].

اذن إذا كان أحد طرفي الاضافة معدوماً بنحو من الانحاء، فلا إشكال في ذلك لأنّ دوران النسبة المتكررة، يتحقق في العقل.

وانبرى العلامة محمد حسين الطباطبائي لحل هذه الشبهة في تعليقته على كتاب «الأسفار»، وذلك حينما قال:

«والحق انّ الإشكال غير ناشئ من تكرر النسبة الاضافية بين الموجود والمعدوم حتى يندفع بأنه في مرحلة ماهية المضاف، بل من حيث أنّ هذه النسبة موجودة خارجاً القائمة بالمادة نوع قيام لها رابط قائم بطرفين، ولا معنى لتحقق الوجود الرابط بين موجود ومعدوم. ولذا كان من الواجب اجتماع طرفي الوجود الرابط في الظرف الذي تحقق هو فيه من ذهن او خارج أو حقيقة او اعتبار، كما تقدمت الاشارة اليه في بحث الوجود الرابط في اوائل الكتاب، فلا معنى لوجود هذه النسبة المسماة بالإمكان والقوة بين المادة الموجودة والمصورة المعدومة، حتى إذا وُجدت الصورة انعدمت النسبة.

والأَولى أن يقال في تقرير البرهان انّ كل حادث زماني يتبدل اليه أمر آخر سواء كان من الصور أو الأعراض كالنار التي يتبدل اليها الهواء، والهواء الذي يتبدل اليه الماء، والكيفيات، والمقادير التي توجد في الأجسام بعد ما لم تكن. فله إمكان في المحل الذي يتبدل اليه، وهو أمر وجودي قائم بالمحل يربطه بالحادث المترقب وإذ كان بذاته رابطاً للأول بالثاني، وليس هو نفس الأول، بل أمراً قائماً به يربطه بالثاني، فهو وجود رابط.

واذا كان الثاني غير موجود مع الأول، وقيام الرابط بهما معاً يقضي بوجودهما معاً في ظرف تحقق الرابط. فللثاني وجود مع الأول لا تترتب عليه جميع آثار الثاني وهو قبل وجود الثاني الذي تترتب عليه جميع آثاره بالفعل.

---

١ ـ نفس المصدر، ص ٥٣، حاشية ط.

وهذا هو السر في اجتماع هذا الذي نسميه بالإمكان مع الأول الذي هو فعلية مباينة، بل إتحاده معه وجوداً لا يترتب عليه الآثار، لأنّ التدافع بين المتباينين انما هو في مرتبتها وهو السر أيضاً في زوال الإمكان والقوة مع تحقق الفعلية، فانما هو من باب اندماج مرتبة مع عدم ترتب الآثار في مرتبة ترتبها، لا من باب انتفاء شيء من أصله عند ثبوت آخر.

وبذلك يظهر انّ الحامل لهذا الامكان ليس هو الصورة الاولى بل جوهر آخر معه متحد به يحمل الامكان ويتحد مع الصورة الثانية لمكان التبدل القاضي بوجود أمر مشترك بين المتبدل والمتبدل به.

واذا كانت الصورة الاولى حالة في سبق الإمكان حال الصورة الثانية في سبق إمكانها عليها، فهذا الجوهر المتحد مع الثانية الحامل لإمكانها هو بعينه حامل لإمكان الاولى قبلها ومتحد بها كذلك.

وهكذا الحال بالنسبة الى الصورة التي قبلها. فهناك جوهر واحد مستمر تتعاقب عليه الامكانات والصور وهو متحد مع كل صورة عند فعليتها ومع إمكانها قبل فعليتها عند فعلية الصورة السابقة وهو الذي نسميه بالمادة.

فهناك مادة مستمرة الوجود تتعاقب الصور عليها تحمل في نفسها إمكان جميع الصور وتحمل قبل كل صورة إمكانها الخاص بها، ويتبدل الإمكان الى الفعلية بفعلية الصورة وتعاقب الصور على نحو الاتصال لا بحسب الفرض العقلي. ولو كان هناك انقطاع خارجي لبطلت المادة ببطلان الصورة الاولى وبطل بذلك معنى التبدل والنسب الموجودة بين السابق واللاحق.

وبذلك ينطبق حد الحركة على حال الصور في تعاقبها على المادة. وتعود حقيقة كل صورة الى قطعة من امتداد هذه الحركة. وهذه هي الحركة الجوهرية التي تتحرك بها المادة في صورها فافهم ذلك. ويظهر به أنّ وجود الشيء بالقوة مرتبة من وجوده لا يترتب عليه جميع آثاره التي تترتب على وجوده بالفعل، وأنّ القوة وجود له حقيقة كالفعل، وبذلك يستقيم انقسام الموجود مطلقاً الى ما

بالقوة وما بالفعل من غير أن يعود الى تقسيم الموجودية العامة الامكان الاستعدادي ومطلق الفعلية التي غيره.

ويظهر به أيضاً أنّ مقارنة المادة والصورة اتحادية لا انضمامية، وأن نسبة المادة الى الاستعداد الذي هو بوجه إمكان استعدادي نسبة الجسم الطبيعي الى الجسم التعليمي. فإمكان صورة كذا تعيّن للمادة المبهمة انّ الجسم التعليمي تعيّن الجسم الطبيعي المبهم. ولهذا البيان نتائج وفروع كثيرة اخرى سنتعرض لبعضها ان شاء الله فيما يناسبه من المورد»[١].

اذن نستشف من عبارات العلامة الطباطبائي العميقة انّ مبعث الإشكال الذي أثاره صدر المتألهين وردّ عليه هو النسبة الاضافية بين الموجود والمعدوم غير متكررة كي يقال في دفعها انّ الماهية تشكل إضافة في العقل لا في الخارج. إذن إذا لم يكن أحد طرفي الاضافة موجوداً في الخارج، فلا يظهر أي إشكال، بل المنشأ الأساسي للإشكال هو اذا كانت توجد في المادة ـ الحاملة لاستعداد الموجود القادم ـ نسبة، فهذه النسبة موجودة في الخارج.

وبما أنّ طريقة وجودها، على سبيل الوجود الرابط، فلابد ان تكون قائمة بوجود الطرفين. حينذاك نظراً لعدم وجود أحد طرفي النسبة والذي هو عبارة عن الصورة المستقبلية، يطرح السؤال التالي نفسه، كيف تتحقق النسبة بدون وجود طرفيها؟

للرد على هذا الإشكال طوى العلامة الطباطبائي طريقاً آخر. فهو يعتبر هذا الإمكان أمراً موجوداً في الخارج وقائماً بالمحل، ومرتبطاً بالموجود الحادث في المستقبل. وما يربط بين الموجودين هو الوجود الرابط.

اذن على ضوء تحقق الوجود الرابط في الخارج الذي يقتضي الطرفين، وبما أنّ الموجود الحادث الذي هو الطرف الثاني للقضية، لم يتحقق بعد، يلزم ان يوجد الطرف الثاني للقضية، اي الموجود الحادث بالموجود الأول الذي هو

---

١ ـ نفس المصدر، ص ٥٥، حاشية ط.

محل، دون ان تترتب عليه جميع آثار الوجود الخارجي. ويُعدّ هذا الأمر نوعاً من الاندماج الذي تندمج فيه مرتبة من الموجود بوصف عدم ترتب الآثار، مع مرتبة اخرى بوصف ترتب الآثار.

الإشكال الذي يرد على كلام العلامة الطباطبائي هو: كيف باستطاعة الموجود ان يتحقق في الخارج دون أن تترتب عليه آثار خارجية؟

ولا توجد إجابة على هذا السؤال، لأنّ الوجود في الخارج ليس لديه معنى سوى منشئية الآثار بحيث ان تفكيك الآثار الخارجية للموجود الخارجي عين ذلك الشيء الذي يُستخدم للاشارة الى الوجود الذهني. لذلك يبدو من العسير جداً تصور معنى الاندماج بالشكل الذي يطرحه العلاّمة.

هادي السبزواري الذي هو من أتباع مدرسة صدر المتألهين الفلسفية، بحث الإمكان الاستعدادي، وتحدث عن اختلافه مع الإمكان الذاتي. فهو يعتقد بوجود رابطة بين الشيء المستعد والشيء المستعد له، بحيث لو نُسبت الى الشيء المستعد سميت بالاستعداد، ولو نُسبت الى الشيء المستعد له سميت بالامكان الاستعدادي.

المتكلمون والقاعدة

هذه القاعدة استعرضها معظم المتكلمين وأثاروا الاشكالات عليها ولم يأخذوا بمفادها خلافاً للحكماء.

الامام الفخر الرازي يتحدث عن برهان الحكماء المعروف لاثبات هذه القاعدة ويقول:

«فيه إشكالات استقصيناها في باب الإمكان».

العلامة الحلي يصف كلام الآخذين بهذه القاعدة بأنه باطل ويقول:

«وهذا الكلام عندنا باطل لأنّ الإمكان قد بيّنا أنه ليس ثابتاً في الأعيان

فلا يفتقر الى محل»[١].

عبد الرزاق اللاهيجاني وعلى غرار سائر المتكلمين وعلى خطى نصير الدين الطوسي، ينقل أقوال الحكماء وبراهينهم الخاصة بهذه القاعدة، ويثير الاعتراض عليها. ثم ينبري لشرح كلام نصير الدين الطوسي في رفض هذه القاعدة ويقول:

«لا يفتقر حادث الى المدة والمادة وإلّا لزم التسلسل لكونهما حادثين ايضاً لما يأتي من حدوث الاجسام، فإنّ المدة والمادة لا يمكن تحققها بدون الجسم. اما المدة فلكونها مقداراً للحركة المحتاجة الى الجسم، وأما المادة فلإمتناع خلوّها عما يجعلها جسماً، أعني الصورة. فلو احتاج كل حادث الى المادة والمدة لزم التسلسل. والتحقيق أن الحادث إن كان مسبوقاً بعدم وهمي متقدر صالح لفرض وقوع الحادث في اي جزء من الأجزاء الوهمية لهذا العدم، فلا محالة يحتاج الى المادة والمدة لاحتياجه الى الأسباب المعدة مؤدية الى تخصيص وقت الحدوث، وإن كان مسبوقاً بعدم مطلق غير متقدر فلا يحتاج اليهما لعدم الحاجة في تخصيص وقت الحدوث الى تلك الأسباب المتوقفة على الزمان لتعينه بأن لا وقت قبله وعدم التخلف التقديري القابل لأن يقال ان الحادث في ذلك العدم ممكن او ممتنع»[٢].

من كلمات اللاهيجاني هذه نستشف انه يقول بالتفصيل في إنكار هذه القاعدة. فإذا كان الموجود الحادث مسبوقاً بعدم وهمي فإنه يأخذ بمسبوقية الموجود الحادث بالمادة. ولكن اذا كان مسبوقاً بعدم مطلق فإنه ينكر مسبوقيته بالمادة والمدة.

مما سبق يتضح انه لو درس أحد براهين الحكماء كما ينبغي، تتضح له صحة هذه القاعدة. وعليه فاولئك الذين يرفضون هذه القاعدة إما لم يفقهوا مفاد كلام

---

١ ـ ايضاح المقاصد في شرح حكمة العين، ص ٨٥.
٢ ـ شوارق الالهام، ص ١٤٤.

الحكماء او انهم رفضوها خوفاً على عقائدهم الدينية في مضمار حدوث العالم وقدم واجب الوجود تصوراً منهم ان الأخذ بها يزعزع هذه العقائد.

ولهذا السبب نلاحظ أن معظم المعارضين لهذه القاعدة هم من المتكلمين ولا نلاحظ مخالفة لها في أوساط الحكماء.

على هذا الضوء نجد انّ الفخر الرازي ورغم ما لديه من ذكاء وفطنة في الكثير من المسائل، يُعدّ من أشد المناوئين لهذه القاعدة بينما نجد اثنين من معاصريه يؤيدانها أحدهما حكيم عارف والآخر متكلم متحرر.

الحكيم العارف هو شهاب الدين السهروردي الذي أثبت هذه القاعدة في العديد من آثاره مثل كتاب التلويحات (ص ٤٨)، وكتاب المشارع والمطارحات (ص ٣٢٥)، وكتاب المحاكمات (ص ٣٤٣). والمتكلم المتحرر هو دبيران الكاتبي الذي يقول في كتاب عين القواعد:

«ولابد لتلك الحوادث من محل لتخصيص الاستعداد بوقت دون وقت وبحادث دون حادث، وذلك المحل هو المادة. فكل حادث له مادة وحركة سابقتان عليه»[١].

١ ـ ايضاح المقاصد في شرح حكمة عين القواعد، ص ٨٤.

كل حركة لابد لها من محرك

هذه القاعدة تثبت حاجة كل موجود متحرك الى محرك. وينبغي إسنادها الى ارسطو، الفيلسوف اليوناني الكبير.

يعقوب بن اسحاق الكندي ـ اول فيلسوف مسلم ومترجم لآثار أرسطو ـ أورد هذه القاعدة في آثاره ونسبها الى ارسطو[1]. كما ان العديد من الكتب الاخرى نسبت إثبات المحرك الأول الى ارسطو.

وينبغي ان نعزو اهتمام ارسطو الخاص بمباحث الحركة وإثبات المحرك الأول الى المحيط الفكري والفلسفي الذي سبقه.

ويمكن القول انه قد سبق ارسطو مذهبان فلسفيان، كان لهما تأثير على فلسفته، وهما:

١ ـ مذهب هراقليطس.

٢ ـ مذهب برمانيدس.

المذهب الاول يشبّه العالم بنهر جار دائماً لا يتشابه في آنين. كما انه ينكر الثبات والبقاء، ويقول: ما تنظر اليه موجود لأحد الاعتبارات وغير موجود لاعتبار آخر. فالصيرورة هي النتيجة التي يفرزها تصارع الأضداد. ولذلك فالحرب في العالم امر ضروري، لانه يوفق بين أجزاء العالم. والأضداد بعضها لازم للبعض الآخر. ولكن ينبغي أن تبق في حالة اعتدال وتناسب. فحينما

---

١ ـ الكندي، الى المعتصم بالله في الفلسفة الاولى، ص ٦٥.

يخرج أحدهما عن حد الاعتدال يعيده عدل العالم الى مقامه. فحياة واحد، بمثابة حياة لآخر. وعدم هذا مبعث لوجود ذاك. والخير والشر والموت والحياة والوجود والعدم، جميعها أمر واحد. وخواص الأشياء واختلافها، أمر اعتباري[١].

بما أنّ هراقليطس يعتبر اللاثبات أصلاً لكل شيء وقيام فلسفته على هذا الأساس، ويصر على قلق الامور، فقد اعتزل الناس والدنيا، ولذلك راح يُعدّ من الحكماء الباكين.

اما المذهب الفلسفي لبرمانيدس فهو ـعلى العكس من مذهب هراقليطس ـ يعتقد بالوجود ويصف التغيير والتبديل والحركة بالخطأ، ويؤمن بالسكون والدوام والثبات.

يقول هراقليطس بأنّ الوجود لا بداية له ولا نهاية، لأنه لو كانت له بداية، فلابد أن يكون قد جاء إما من الوجود او العدم. فإذا كان قد جاء من الوجود فهو وليد نفسه وليس حادثاً. واذا كان قد جاء من العدم فهذا محال عقلياً.

كذلك الوجود لا نهاية له طبقاً لهراقليطس لأنه إما انتقال من الوجود الى الوجود او الى العدم. فإذا كان الى الوجود، فمعنى هذا انه لم يتغير ولم ينعدم. اما اذا كان الى العدم، فمحال عقلياً.

كذلك لا يقول للوجود بحركة لأنّ الحركة ينبغي أن تكون في المكان. والمكان إما وجود او عدم. فإذا كان وجوداً فحركة الوجود فيه تعني السكون، واذا كان عدماً فالحركة محالة، لأن الحركة ينبغي ان تكون في المكان. إذن فالوجود أزلي وأبدي وساكن وقائم بذاته[٢].

فلسفة برمانيدس التي تذهب الى القول بالسكون، قد بلغ بها تلامذته مثل «زينون» حد الكمال، وأقاموا عليها البراهين. يقول زينون: اذا كانت الحركة

---

١ ـ محمد علي فروغي، سير الحكمة في اوربا، ص ٦.
٢ ـ نفس المصدر، ص ١٤.

امراً حقيقياً، فلابد ان تكون انتقالاً من نقطة الى نقطة اخرى. اذن لو فرضنا خطاً بين النقطتين. فلابد ان ينصَّف هذا الخط. كما يمكن تنصيف هذا النصف وهكذا كلما واصلنا عملية التنصيف يمكن تنصيف ذلك الجزء الباقي. وعليه فذلك الخط ذو أجزاء لا نهاية لها، ولابد للجسم المتحرك ان يجتاز جميع تلك الأجزاء. ولا ريب في ان اجتياز الأجزاء اللامتناهية بحاجة الى مدة لا متناهية. لذلك يتعذر على ذلك الجسم الوصول الى النقطة المطلوبة. وبهذا يثبت عقلاً بطلان الحركة[١].

اذن يتضح وجود مذهبين متناقضين تماماً في الحركة، قبل أرسطو، أحدهما يعتبر الحركة أصل العالم وأساسه، والآخر يعتبرها موهومة وأمراً باطلاً.

وفي مثل هذه الحالة لابد من الاجابة على السؤال التالي:

أي مذهب من بين هذين المذهبين، مطابق للحقيقة والواقع؟ هذا التساؤل يدفع كل مفكر محقق بما فيهم أرسطو للتساؤل عن الحركة وحقيقتها وأقسامها.

أرسطو ينكب على دراسة أنواع الحركة ويرى أهم انواع الحركة في الكون والفساد، لأنه حينما ينعدم موجود ويظهر موجود آخر بدلاً منه، يُثار السؤال التالي: أين ذهب الموجود الأول الذي كنّا نراه، ومن أين أتى الموجود الثاني الذي لم نكن نراه؟

يقول أرسطو: الموجود الحادث كان موجوداً بالقوة. والموجود بالقوة هو المادة الاولى التي أصبحت موجوداً بالفعل بعد قبول الصورة الفعلية والاتحاد مع ذلك الموجود بالفعل، كالبذرة التي هي نبات بالقوة. ولكن بعد ان تأخذ صورة النبات وتتحد معها، تصبح نباتاً بالفعل. وحينذاك تثار هذه القاعدة وهي ان انتقال الشيء من مقام القوة الى مقام الفعل عبارة عن حركة. وكل حركة لابد لها من محرك.

---

١ ـ نفس المصدر، ص ١٥.

يقول الدكتور فؤاد الأهواني في شرح نظرية أرسطو هذه:

«انتقال الشيء من القوة الى الفعل حركة. وكل حركة لابد لها من محرك. والعلة الغائية هي هذا المحرك. ليست الحركة الشيء بالقوة ولا الشيء بالفعل، بل هي حالة الشيء بين القوة والفعل، لأنّ الشيء بالقوة لم يتحرك، والشيء بالفعل انتهت حركته. فالبذرة نبات بالقوة، ومادامت بذرة لم تتحرك. فإذا انفلقت وأصبحت نباتاً بالفعل فقد انتهت الحركة. فموضع الحركة في المرحلة بين ما هو بالقوة وما هو بالفعل»[١].

أشار الفارابي بعد الكندي الى هذه القاعدة واستدل بها. فهو يرى المحرك في هذا الباب علة غائية، ويقول:

«وأنه وإن كان لكل واحد (أي لكل فلك) منها معشوق خاص مخالف لمعشوق الآخر، فإنها تشترك في معشوق واحد هو المعشوق الاول وأنه يجب ان تكون القوة المحركة لكل واحد منها قوة غير متناهية»[٢].

ابن سينا أثبت هذه القاعدة ايضاً وأفرد لها فصلاً من كتاب «النجاة» لبحثها. ولذلك نراه يقول:

«فصل في أنّ المحرك الأول كيف يحرك وأنه محرك على سبيل التشويق الى الاقتداء بأمره الأولي لاكتشاف تشبّه بالعقل والذي يحرك المحرك من غير أن يتغير بقصد واستئناف. فهو الغاية والغرض الذي اليه ينحو المتحرك وهو المعشوق. والمعشوق بما هو معشوق، هو الخير عند العاشق»[٣].

اذن فالمحرك الاول عند الكندي والفارابي وابن سينا هو العلة الغائية للحركة. وتتحقق الحركة للوصول اليه او التشبّه به.

من الضروري الرجوع الى آثار صدر المتألهين لمزيد من الاطلاع على هذه

---

١ ـ الى المعتصم بالله في الفلسفة الاولى، ص ٦٥.
٢ ـ رسالة الدعاوى القلبية، ص ٨.
٣ ـ النجاة، ص ٤٢٩.

القاعدة وإثبات المحرك الأول وكل ما يتعلق بموضوع الحركة. وقلما نجد في تاريخ الفلسفة أحداً من قبله خاض الى هذا الحد في مباحث الحركة. ولا ريب في ان مسائل الحركة وقضاياها، من أعقد مسائل وقضايا الفلسفة، وطالما عجز الفلاسفة عن حلها ووصلوا الى طريق مسدود.

الفلاسفة الذين سبقوا صدر المتألهين كانوا يحددون الحركة ضمن اطار أربع مقولات عرضية هي: الكم، والكيف، والأين، والوضع. ويتصورون انّ مقولة الجوهر بدون حركة، فتظل بالنتيجة الكثير من المسائل المبتناة على الحركة، بدون حل.

صدر المتألهين توصل الى حل جديد من خلال الدراسة العميقة لمباحث الحركة وأثبت لأول مرة في تاريخ الفلسفة الحركة في مقولة الجوهر، دون ان يخشى خلال ذلك من أية مشكلة ودون ان يتردد عن بذل أية مساع.

من خلال إثبات الحركة في الجوهر وهيولى العالم التي تستلزم الحركة في سائر الأعراض، بل في كافة أجزاء العالم المادي، توصل صدر المتألهين الى حل الكثير من المسائل التي استعصىٰ حلها حتى تلك اللحظة.

من بين المسائل التي تقوم على الحركة في الجوهر ما يلي:

١ـ النفس الناطقة جسمانية الحدوث وروحانية البقاء.

٢ـ إثبات المعاد الجسماني والحشر الأجسادي بحيث تظل الهوهوية محفوظة بالبدن العنصري.

٣ـ وحدة تركيب المادة والصورة.

القاعدة والحركة الجوهرية

يلزم الالتفات الى الأمر التالي وهو انّ قاعدة «كل حركة لابد لها من محرك» والواردة في كلمات أساطين الحكمة، تختص بالحركة العرضية. اما في الحركة الجوهرية، فالوجود التجددي ليس لديه حاجة الى مفيد الحركة، وجعل

وجوده عين جعل الحركة[١].

في الحركة الجوهرية، الحاجة تبرز الى مفيد الوجود لا الى مفيد الحركة. وفي الحركات العرضية حيث تتحرك الطبيعة في أحد المقولات العرضية مثل الحركة في الكيف او الكم او الوضع، فهي بحاجة الى محرك يفيد الحركة. اما في الحركة الجوهرية فالطبيعة المتجددة بحاجة الى مفيض الوجود.

بتعبير آخر: بما أنّ جعل المتحرك (الجسم) ليس بعينه جعل الحركة في الحركات العرضية، لهذا فهو معلل بمحرك غيره. لذلك يحتاج كل متحرك الى محرك ثابت. اما في الحركات الجوهرية، فبما أنّ جعل الطبيعة عين جعل الحركة، فلا يحتاج المتحرك الى محرك غيره قط، وانما يحتاج الى جاعل الوجود فقط.

على هذا الضوء يتضح انّ الفاعل المحرك في المعنى موجِد وجاعل للطبيعة، وعليه لا يكون لجاعل الحركة أي معنى، وذلك لاستحالة تخلل الجعل بين الشيء وذاتياته.

إذن بدلاً من «كل حركة لابد لها من محرك» ينبغي القول:

«كل متحرك لابد له من جاعل».

صدر المتألهين يقول بهذا الشأن:

«لابد في الوجود من أمر غير الحركة وغير قابل الحركة، وهو متحرك بذاته متجدد بنفسه وهو مبدأ الحركة على سبيل اللزوم، وله فاعل محرك بمعنى موجد نفس ذاته المتجددة لا بمعنى جاعل حركته،لعدم تخلل الجعل بين الشيء وذاتياته، وذلك لأنّ فاعل الحركة المباشرة لها لابد وإن يكون متحركاً وإلّا لزم تخلف العلة عن معلولها. فلو لم ينته الى أمر وجودي متجدد الذات لأدى ذلك الى التسلسل او الدور»[٢].

---

١ ـ السيد جلال الآشتياني، ترجمة وآراء ملاصدرا الفلسفية، ص ٣٧.
٢ ـ الأسفار الأربعة، ج ٣، ص ٣٩ ـ ٤٠.

القاعدة والمتكلمون

لم يغفل المتكلمون عن أهمية قاعدة «كل حركة لابد لها من محرك»، وبحثوها في آثارهم.

الامام الفخر الرازي بحث هذه القاعدة تحت عنوان «لكل متحرك محرك غيره» وأقام سبعة براهين على إثباتها، لا بأس بالاشارة الى برهانين منها[١]:

البرهان الأول عبارة عن: اذا كان الجسم متحركاً في حد ذاته، ولا يحتاج الى غيره، فلن يكون ساكناً ويمتنع ثباته، لأنّ ذاتيات كل موجود ستكون موجودة مادامت ذات ذلك الشيء موجودة. ولكن حينما نشاهد الجسم ساكناً في بعض الأحيان، يتضح أنّ الحركة ليست ذاتية له، وأنه بحاجة الى غيره في الحركة.

البرهان الثاني عبارة عن: الجسم من حيث هو متحرك قابل للحركة، ونسبته الى الحركة، بالامكان. لكنه من حيث هو محرك، فاعل للحركة ونسبته اليها، بالوجوب.

من ناحية اخرى، الوجوب والامكان إعتباران متنافيان ومتعارضان. ولذلك ليس باستطاعتهما أن يكونا حيثية واحدة، لذلك فالمحرك غير المتحرك.

دبيران الكاتبي استعرض هذه القاعدة ايضاً تحت عنوان «ولكل متحرك محرك غيره»، وقال:

«ولكل متحرك محرك زائد على جسمية، لأنه لو تحرك لذاته لا متنع سكونه ولكان كل جسم، متحركاً لاشتراك الأجسام في الجسمية ولأنه حينئذ إن كان له مطلوب، وجب سكونه عند حصوله، وإلّا لكان متحركاً الى كل الجهات او الى بعضها. والأول يوجب التوجه في حالة واحدة الى جهات مختلفة، والثاني الترجيح بلا مرجح»[٢].

---

١ ـ المباحث المشرقية، ج ١، ص ٥٤٤.
٢ ـ ايضاح المقاصد في شرح حكمة العين، ص ٢٧٦.

الحركة المستديرة تمتنع أن تكون طبيعية

الحكماء يقسمون الحركة الى مستقيمة، ومستديرة، ويـعتقدون ان الحـركة المستديرة لا يمكن أن تكون طبيعية، لأن الحكماء يعتقدون أن الحركة لا تكون طبيعية إلّا إذا لم يكن الشيء المتحرك في مكانه الأصلي وحيزه الطبيعي، ويريد العودة الى حالته الأولية. وعليه فالحركة الطبيعية عبارة عن هرب من الحالة المنافرة وطلب للحالة الملائمة.

اذن على ضوء تركب تعريف الحركة الطبيعية من عنصري الهرب من المنافر وطلب الملائم، لا نجد اي عنصر من عـنصري تـعريف الحـركة الطـبيعية في الحركة المستديرة. ولذلك لا يمكن ان تكون المستديرة طبيعية.

في الحركة المستديرة لا يتحقق الهرب من الحـالة المـنافرة وطـلب الحـالة الملائمة، لإنّ الشيء المتحرك من أية نقطة في دائرة، لابد أن يقبل عـلى نـفس النقطة.

بتعبير آخر: المهروب هو المقصود في الحركة المسـتديرة، والشيء إذا كـان مقصوداً لا يمكن ان يكون مهروباً. اذن الهرب من الحالة المنافرة التي هي الجزء الأول من تعريف الحركة الطبيعية، لا يتحقق في الحركة المستديرة. كذلك الجزء الثاني من تعريف الحركة الطبيعية اي طلب الحالة الملائمة، لا يتحقق في الحركة المستديرة. ففي الحركة الطبيعية حينما يصل الشيء المتحرك الى المقصود الأصلي، تنتهي الحركة. اذن إذا تحقق الوصول الى المقصد في الحركة المستديرة، تـنقطع الحركة مباشرة، وتفقد حالة الاستدارة.

الفارابي يقول بشأن الحركة الطبيعية:

«كل جسم طبيعي بسيط إذا حصل في مكانه الطبيعي، لم يتحرك إلّا قسراً، فإذا فارقته يتحرك اليه طبعاً وإنّ الفلك ليس له مبدأ حركة مستقيمة»[١].

ابن سينا بحث هذه القاعدة وقال:

«الحركة لا تكون طبيعية للجسم على الاطلاق والجسم على الحالة الطبيعية، إذ كان كل حركة بالطبع مفارقة ما بالطبع لحالة، والحالة التي تفارق بالطبع هي حالة غير طبيعية لا محالة...

فاذا كان الأمر على هذه الصفة لم تكن حركة مستديرة عن طبيعية، وإلّا كانت عن حالة غير طبيعية الى حالة طبيعية، فإذا وصلت اليها سكنت ولم يجز أن يكون فيها بعينها قصد الى تلك الحالة الغير طبيعية، لأنّ الطبيعية ليست تفعل باختيار بل على سبيل تسخير»[٢].

اذن ابن سينا يرى كذلك انّ الحركة الطبيعية هرب من الحالة المنافرة وطلب للحالة الملائمة. وحينما لا يجد هذه الخصوصية في الحركة المستديرة يعتبرها حركة غير طبيعية.

القاعدة والمتكلمون

المتكلمون بحثوا هذه القاعدة أيضاً وأثبتوا من خلال مختلف الاستدلالات انّ الحركة المستديرة لا يمكن ان تكون حركة طبيعية.

الامام الفخر الرازي تحدث عن هذه القاعدة بالتفصيل، وأثبت اولاً أنّ الحركة المستديرة لا يمكن ان تكون حركة طبيعية، وثانياً انها لا يمكن ان تكون حركة قسرية ايضاً، لأنّ القسر عبارة عن حركة مخالفة للطبيعة، وبما انه قد ثبت انّ الحركة المستديرة ليست طبيعية، اذن من المحال ان تكون حركتها

---

١ ـ الدعاوى القلبية، ص ٧.

٢ ـ النجاة، ص ٤٢٣.

خلافاً للطبيعة.

وحينما يبرهن على ان الحركة المستديرة لا طبيعية ولا قسرية، يستنتج أنّ الحركة المستديرة حركة ارادية.

ومما قاله بهذا الصدد:

«الحركة الطبيعية هرب عن حالة منافرة وطلب لحالة ملائمة. وكل ذلك لا يتأتى في المستديرة. أما انها لا يمكن ان يكون هرباً فلأنّ كل نقطة يتحرك عنها الجسم بحركة مستديرة فحركته عنها عين حركته اليها. والمهروب لا يكون مقصوداً، فتلك الحركة ليست هرباً بالطبع عن شيء أصلاً»[1].

صدر المتألهين يرى استحالة ان تكون الحركة المستديرة طبيعية، ويقول:

«الحركة المستديرة يمتنع ان تكون طبيعية فهي لا محالة ارادية مستندة الى نفس درّاكة والباعث لها في الحركة إما شهوي أو غضبي. وغاية الحركة فيها جلب ملائم بدني او رفع منافر بدني، وهما منتفيان عن الفلك، لأنه تام الخلقة لا يفتقر الى غذاء وليس له مضاد ليفتقر الى دفعه»[2].

هادي السبزواري لا يعتقد بطبيعية الحركة المستديرة في الأفلاك، ويستدل بها على اثبات الصانع قائلاً: بما ان حركة الأفلاك مستديرة، فهي إرادية ونفسانية. وكل حركة تتم عن ارادة لابد أن تكون لها غاية وغرض. وبما ان غاية حركة الأفلاك ليست شهوة او غضباً، فلابد أن تكون أمراً غير جسماني. وهذا الأمر غير الجسماني إما واجب الوجود أو أمر ينتهي الى الواجب[3]

١ـ المباحث المشرقية، ج ١، ص ١٢٤.
٢ـ الأسفار الأربعة، ج ٧، ص ٢٦٩.
٣ـ شرح المنظومة، ص ١٤٧.

حاجة الشيء الى أمر ما لا يستلزم حاجة لوازمه الذاتية

هذه القاعدة بحثها صدر المتألهين، واستخدمها في باب بقاء النفس الناطقة بعد فناء البدن.

مفاد هذه القاعدة عبارة عن أمر بديهي يأخذ به العقل بسهولة. اي كلما وُجد شيء ذو بعض اللوازم الذاتية، فإنّ حاجته الى العلة الوجودية لا يستلزم حاجة لوازمه الذاتية الى علة وجودية أيضاً.

فالزوجية وقابلية الانقسام الى متساويين بالنسبة للعدد «٤»، وامتلاك زوايا ثلاث بالنسبة للشكل المثلث، تُعدّ من اللوازم الذاتية لكل من العدد «٤» والشكل المثلث، غير أنّ حاجة العدد «٤» او المثلث الى علة وجودية، لا يستلزم حاجة الزوجية او المثلثية الى علة، لأنّ الذاتية في كل شيء ملاك الاستغناء عن العلة.

صدر المتألهين يستعين بمثال لايضاح هذه القاعدة، يمكن الأخذ به وفق مشرب القائلين بإصالة الوجود واعتبارية الماهية:

«حاجة الشيء الى أمر ما لا يستلزم حاجة لوازمه الذاتية اليه كحاجة الوجود المعلولي الى جاعل دون ماهية لأنها غير مجعولة كما مرّ، مع انه من لوازم الوجود»[1].

اما استخدامه لهذه القاعدة في باب بقاء النفس الناطقة بعد فناء البدن،

---

١ ـ الأسفار الأربعة، ج ٨، ص ٣٩٣.

كالتالي: النفس لديها ترقيات وتحولات متعددة. وحينما تبلغ النفس الناطقة في مدارج الكمال عالـم الأمر قادمةً من عالم الخلق، وتـصبح مجـردة محـضة، لا تحتاج الى البدن. لأنهـا جسمانية الحدوث روحانية البقاء، وحاجتهـا الى البدن في بعض مراحل الوجود لا يستلزم أنْ تحـتاج الى البـدن في جمـيع مـراحـل الوجود.

الدور محال

استحالة الدور كاستحالة التسلسل، من القواعد التي يترتب عليها الكثير من المسائل الفلسفية المهمة. ويُعدّ إثبات واجب الوجود من أهم المسائل التي يتم إثباتها عن طريق هذه القاعدة.

فعلى العكس من السوفسطائيين الذين ينكرون وجود أي موجود في عالم الخارج، فالوجود موجود ثابت في خارج الذهن. واذا كان موجوداً في الخارج فلا يخرج وجوده عن حالتين: إما واجب الوجود او ممكن الوجود. فإذا كان في حد ذاته واجب الوجود فهو المطلوب. اما إذا كان ممكن الوجود، فإنه بحاجة الى علة. وحينذاك يطرح السؤال التالي نفسه: هل هذه العلة واجبة الوجود او ممكنة الوجود؟ وهكذا يتكرر هذا السؤال الى ما لا نهاية حتى نصل إما الى الدور او التسلسل. وبما أنّ الدور محال عقلياً، فلابد ان ينتهي الأمر الى واجب الوجود.

على هذا الضوء يتضح انه من اجل إثبات بطلان الدور، لابد من إثبات بطلان التسلسل أيضاً.

أبو نصر الفارابي، استخدم هذه القاعدة لإثبات واجب الوجود ايضاً فقال:

«وإنّ الامور الممكنة الوجود لا يجوز بأن تترقى في العلية والمعلولية الى ما لا نهاية له، ولا أن يكون دور بل ينتهي الى امر واجب الوجود بذاته هو الموجود الأول. وانّ الواجب الوجود متىٰ فُرض غير موجود، لزم منه المحال

وأنه هو السبب الأول لوجود سائر الموجودات»[١].

ابن سينا أفرد فصلاً من كتاب «النجاة» لبحث هذه القاعدة وبطلان الدور. وخلاصة ما ذهب اليه: اذا كانت سلسلة العلة والمعلول بطريقة تستلزم الدور، يلزم ان يكون كل واحد من آحاد هذه السلسلة علة لوجوده ومعلولاً. وهذا امر واضح الاستحالة، لأننا لو فرضنا الشيء نفسه علة لوجوده، يلزم تقدم الشيء على نفسه على اعتبار انّ العلة متقدمة على المعلول ولو فرضنا الشيء معلول نفسه، يلزم تأخر الشيء عن نفسه على اعتبار ان المعلول متأخر عن العلة، وكلاهما محال وباطل بالضرورة.

ويقول ابن سينا بعد ذهابه الى استحالة استمرار سلسلة العلة والمعلول على سبيل الدور:

«ويخصها أن كل واحد منها يكون علة لوجود نفسه ومعلولاً لوجود نفسه، ويكون حاصل الوجود عن شيء انما يحصل بعد حصوله بالذات. وما توقف وجوده على وجود ما لا يوجد إلّا وجود البعدية الذاتية فهو محال الوجود»[٢].

الامام الفخر الرازي وإبطال الدور

يعرّف الإمام الفخر الرازي الدور كما يلي:

«الدور هو أن يحتاج الأول الى الثاني والثاني الى الأول إما بواسطة او بغير واسطة، وهو باطل»[٣].

ثم يقيم بعد ذلك عدداً من الإدلة التي لا تعبّر سوى عن محذور «تقدم الشيء على نفسه» و«تأخر الشيء عن نفسه».

---

١ ـ رسالة الدعاوى القلبية.
٢ ـ النجاة، ص ٣٨٥.
٣ ـ المباحث المشرقية، ج ١، ص ٤٦٩.

وتحدث عن إبطال الدور كل من دبيران الكاتبي وشارحه العلامة الحلي ايضاً. يقول دبيران الكاتبي:

«أما الدور فلأنه لو توقف وجود الشيء على ما يتوقف على وجوده، لزم توقفه على نفسه، لأنّ المتوقف على المتوقف على الشيء، متوقف على ذلك الشيء»[١].

يقول القاضي عضد الدين الايجي:

«الدور ممتنع وهو أن يكون شيئان كل منهما علة للآخر بواسطة او دونها. وامتناع الدور إما بالضرورة كما ذهب اليه الامام الرازي وإما بالاستدلال لأنّ العلة متقدمة على المعلول. فلو كان الشيء علة لعلته لزم تقدمه على علته المتقدمة عليه، فيلزم تقدمه على نفسه بمرتبتين »[٢].

على ضوء ما نُقل عن الامام الفخر الرازي في هذا الباب والأدلة التي أقامها على بطلان الدور، لا نعرف لماذا ينسب القاضي عضد الدين الايجي القول ببداهة إبطال الدور الى الامام الفخر الرازي؟ فإذا كان مستنداً في ذلك الى كتاب «المباحث المشرقية» المعروف المهم. فهذا غير صحيح كما رأينا. اما إذا كان قد اطلع على ذلك في أحد آثاره غير المعروفة، فلا يمكن عدّه قائلاً ببداهة ابطال التسلسل على سبيل الاطلاق، لأنه يقول بالاستدلال في أهم كتبه.

صدر المتألهين يذكر محذوري «تقدم الشيء على نفسه» و«تأخر الشيء عن نفسه» ايضاً لإثبات بطلان الدور، على غرار سائر الحكماء والمتكلمين. لكنه يضيف محذوراً ثالثاً ايضاً وهو عبارة عن حاجة الشي الى نفسه، كما يلي:

«أما بطلان الدور فلأنه يستلزم تقدم الشيء على نفسه، وتأخره عن نفسه،

---

١ ـ ايضاح المقاصد من حكمة عين القواعد، ص ٩٧.
٢ ـ شرح المواقف، ص ٥٣٠.

وحاجته الى نفسه، والكل ضروري الاستحالة، لأنّ الشي إذا كان علة الشيء كان مقدماً عليه بمرتبة، وإذا كان الآخر مقدماً عليه كان الشيء مقدماً على نفسه بمرتبتين. هذا في الدور المصرح، ثم كلما يزيد عدد الواسطة يزيد عدد مراتب تقدم الشيء على نفسه مع مرتبة اخرى يزيد عليها»[1].

١ ـ الاسفار، ج ٢، ص ١٤٢.

ذوات الأسباب لا تعرف إلّا بأسبابها

هذه القاعدة استعرضها صدر المتألهين بالتفصيل وأثبت بالبرهان والاستدلال انّ من المتعذر تحقق العلم بالمسبَّب بدون العلم بالسبب، أو العلم بالمعلول دون العلم بالعلة.

صدر المتألهين يرى انّ العلم حينما لا يكون عن طريق العلم بالأسباب والعلل، علم زائل. بينما العلم الثابت الراسخ الذي لا يقبل التغيير والزوال هو العلم المستحصل عن طريق العلم بأسباب الشيء وعلله. وفي مثل هذه الحال فإنّ المعلوم وان تعرض للتغيير والتحول، إلّا انه لا ينال من ساحة العلم المنزهة.

صدر المتألهين يعتبر هذه القاعدة بهذه الكيفية، من جملة غوامض العلوم الالهية ويقول بأنّ ادراكها لا يتاح إلّا للكاملين في المعارف الالهية[1].

الاستاذ العلامة الطباطبائي يقول في تعليقته على كتاب الأسفار بأنّ هذه القاعدة بُحثت في كتاب برهان المنطق. ويقول بأنّ اهل المنطق يقولون: اليقين بالمسبَّب لا يحصل إلّا عن طريق اليقين بالسبب.

البرهان الذي أُقيم لاثبات ذلك كما يلي:

كلما تحقق العلم بوجود المسبَّب، ينبغي ان يتحقق قبل ذلك العلم بوجود السبب أيضاً، لأنه إذا لم يتحقق العلم بالسبب، جاز عدمه. وجواز عدم السبب

---

١ ـ الاسفار الاربعة، ج ٣، ص ٣٩٦، حاشية ط.

مساوق لجواز عدم المسبَّب، بينما فُرِض وجود المسبَّب، وهذا خلف.

والنتيجة التي يمكن الخروج بها من هذا البرهان هي ان البرهان الإنّي لا يفيد اليقين ولا يمكن التعويل عليه لإنّ العلم بالمعلول لا يتحقق إلّا إذا كان قد تحقق من قبله العلم بالعلة. وفي مثل هذه الحال يُعدّ إثبات العلة عن طريق الدليل الإني عملاً عقياً وبلا أثر.

اذن البرهان الذي يفيد اليقين ويمكن التعويل عليه نوعان: اولاً، البرهان اللمي الذي نصل فيه الى المعلول عن طريق إثبات العلة. وثانياً، ذلك اللون من البرهان الإني الذي يتم فيه إثبات بعض اللوازم العامة للشيء عن طريق إثبات البعض الآخر. كالبراهين المستخدمة في الفلسفة الاولى.

العلامة الطباطبائي وبعد تقرير البرهان يتحدث عن ضعف ومسامحة في كلام صدر المتألهين. ولكن يبدو ان ما قرّره العلامة الطباطبائي، على غرار المنطقيين يختلف عما قاله صدر المتألهين بشأن هذه القاعدة. فالذي يستشف من عبارات كتاب الأسفار الاربعة هو انّ من المحال التحقيق في هذه القاعدة وإدراك ما تؤدي اليه بدون التحقيق في مباحث الوجود والاعتقاد بإصالته واعتبارية الماهية. ويبدو أنّه، أول من طرح هذه المسألة العظيمة بهذه الصورة.

اذن من النتائج الكثيرة المترتبة على مبدأ إصالة الوجود في فلسفة ملاصدرا، التحقيق في قاعدة «ذوات الأسباب لا تعرف إلّا بأسبابها».

الالتفات الى المسائل التالية يوجب النظر الى هذه القاعدة، كقاعدة بديهية:

١ ـ الوجود أصيل في دار التحقق وليس الماهية.

٢ – الوجود المعلول متقوم بالعلة، بل المعلول شأن من شؤون العلة وشعاع من أشعتها.

٣ـ الوجود الممكن بالنسبة للحق تعالى، عبارة عن ربط محض وفقر صرف، كالمعاني الحرفية بالنسبة للمعاني الاسمية.

٤ـ ظهور كل شيء ـ سواء كان ذهنياً او خارجياً ـ منطو في ظهور العلة،

بحيث اننا نشاهد هذا الأمر في الفاعل الطبيعي، ناهيك عن الفاعل الالهي. فالمبنى العظيم لو دققنا فيه نجده ليس سوى ظهور للباني. والأثر الجميل ليس سوى ظهور للمؤثر. وظهور الشيء لا يمكن ان يباين الشيء او ينفك عنه. وهذا هو عين لزوم السنخية بين العلة والمعلول الذي ثبت في محله.

اذن، يتعلق العلم في الوهلة الاولى بوجود العلة، وفي الوهلة الثانية بوجود المعلول. وهذا ما يمكن تلمسه في كلمة الامام علي بن ابي طالب عليه السلام التالية:

«ما رأيت شيئاً إلّا ورأيتُ الله قبله».

اذن يمكن ان تكون كلمة صدر المتألهين القائلة «لا يمكن تحقيقها إلّا بتحقيق مباحث الوجود»[1]، إشارة الى هذا الأمر.

برهان ملاصدرا

تقرير برهان صدر المتألهين لإثبات هذه القاعدة لا يخلو من نوع من التعقيد. وخلاصة برهانه كالتالي:

اليقين بالشيء لا يحصل إلّا إذا طابقت الصورة العقلية للشيء وجوده الخارجي. وكل موجود لديه سبب وعلة، لابد أن يكون ممكن الوجود لذاته، وإلّا تعذر استناده الى العلة[2].

الجاعلية والمجعولية، يتحققان في باب الوجود وليس في باب الماهية أيضاً. اذن على ضوء هذه المقدمات وبما أنّ لكل معلول ماهية ووجوداً، لو نظرنا الى الماهية من حيث هي هي، فلا نحتاج في تعقل الماهية إلّا لأجزائها الماهوية التي هي عبارة عن الجنس والفصل. ولكن لو نظرنا الى الماهية من حيث هي موجودة، فإنها بحاجة الى علة مطلقة من حيث انّ لديها إمكاناً وجودياً. وحينذاك يتعذر العلم بالشيء، لأنّ الشيء لا يوجد مالم يصل الى حد الوجوب

١ـ الاسفار الاربعة، ج ٣، ص ٣٩٦.

٢ـ نفس المصدر.

من ناحية العلة. ولذلك قالوا: «الشيء مالم يجب لم يوجد».

اذن يثبت انّ العلم بوجود الموجودات ذات المبادئ لا يحصل إلّا اذا حصل العلم بمبادئها.

وبعد أن يقرر صدر المتألهين هذا البرهان، يثير إشكالاً ثم يرد عليه.مفاد هذا الإشكال كالتالي:

البرهان الإني يفيد اليقين أيضاً كالبرهان اللمي، لأننا حينما نشاهد بناء ويحصل لدينا العلم بوجوده، يحصل لدينا العلم بوجود الباني أيضاً. وبشكل عام فالعلم بوجود أية ظاهرة يستلزم العلم بوجود مظهرها وخالقها.

وهذا الاسلوب واضح ايضاً في بعض الآيات القرآنية الكريمة، اي معرفة الخالق عن طريق معرفة المخلوقات. وعلى هذا الأساس ليست هناك أية ثغرة في بناء القاعدة المستحكم التي تحدد العلم بحدود البرهان اللمي.

صدر المتألهين يرد على هذا الإشكال قائلاً:

ان العلم بوجود البناء لا يوجب العلم بوجود الباني. وما يوجبه العلم بوجود البناء هو حاجة البناء الى الباني وليس العلم بالباني. كذلك العلم بوجود المخلوق لا يوجب العلم بوجود الخالق، وانما يوجب العلم بحاجة المخلوق الى خالق. وهذه الحاجة من اللوازم الملحقة بذات ومعلول الماهية.

اذن الاستدلال في هذه الموارد ينطلق من وجود العلة الى وجود المعلول أيضاً. أي يحصل العلم بلازم الماهية عن طريق العلم بالماهية. وبما أنّ العلم بحاجة الشيء الى شيء آخر مشروط بعلمنا بكلا الشيئين، ينبغي ان يكون لدينا العلم بالباني الى جانب العلم بوجود البناء، اذ في ذات العلم بالبناء تكمن إضافة الى الباني.

هذا الحديث يصدق على جميع موارد البراهين الإنية، وعليه تُعدّ جميع البراهين الإنية، على غرار البراهين اللمية، إذ فيها جميعاً لا تتحقق موارد

حصول العلم إلّا عن طريق اضافة العلة الى المعلول[١].

العلم بوجود الله ليس من مصاديق القاعدة

صدر المتألهين يطرح في نهاية هذا المبحث مسألة اخرى كنتيجة من نتائج هذه القاعدة وهي: اذا كان العلم بوجود الموجودات ذات المبادئ لا يحصل إلّا عن طريق المبادئ، ولا يوجد طريق آخر لتحصيل العلم بالشيء، فكيف يحصل العلم بوجود الموجود الذي ليس من ذوات المبادئ، ومستغن عن كل سبب؟

ويجيب صدر المتألهين على هذا التساؤل قائلاً:

ثمة ثلاثة طرق للعلم بمثل هذا الموجود:

١ـ العلم بوجود مثل هذا الموجود، بديهي وأولي.

٢ـ العلم بوجوده محال.

٣ـ لا طريق لمعرفته إلّا عن طريق الاستدلال بآثاره ولوازمه، وفي مثل هذه الحال لن تُعرف حقيقته قط.

اذن بما أن الله تعالى غني بالذات، ومستغن عن كل سبب وعلة، فلا يوجد برهان عليه، لأنّ البرهان يتألف من العلة. وبما انه لا برهان له، فلا حدّ له، لأنّ الحد يشترك مع البرهان. اي إذا لا يوجد لموجود ما برهان، لن يوجد له حد أيضاً. وإذا لا يوجد له حد، لن يوجد له برهان أيضاً[٢].

هذه القاعدة استخدمها صدر المتألهين في مختلف الموارد والمناسبات، ومنها في إثبات علم الحق تعالى بما سواه:

«ثبت أنّ العلم بذي السبب لا يحصل إلّا من جهة العلم بسببه. فإذا تمهد هذا الأصل الكلي فنقول: لما ثبت كون الواجب (تعالى) عالماً بذاته، لا شك انّ ذاته

١ـ نفس المصدر، ج ٣، ص ٣٩٩.

٢ـ نفس المصدر، الفصل ٢١.

علة مقتضية لما سواه على ترتيب ونظام...»[١].

هادي السبزواري المعجب بهذه القاعدة كثيراً، تمسك بها في كثير من الأحيان سواء في تعليقه على كتاب الأسفار، او في سائر آثاره الاخرى، وأثبت بها العديد من المسائل. ومن المواضع التي استخدمها فيها ما يلي:

١ - الأسفار، ج ٨، ص ١٠.

٢ـ الأسفار، ج ٣، ص ٣٩٦ حاشية س.

٣ـ الأسفار، ج ١، ص ٢٦، حاشية س.

٤- الأسفار، ج ٦، ص ٣٦٣، حاشية س.

٥ـ الأسفار، ج ٦، ص ١٧٨، حاشية س.

٦ـ أسرار الحكم، ص ٦٦.

يقول البعض بأنّ هذه القاعدة لا تصدق على البديهيات. وتخرج جميع القضايا البديهية عن إطارها. وفي مقابل هذا الفريق لم يقصر هادي السبزواري هذه القاعدة على القضايا النظرية،وانما يرى شمولها لجميع القضايا البديهية والنظرية:

«أقول هذه القاعدة غير مخصوصة بالعلم النظري، بل العلم البديهي أيضاً منطو في العلم بالعلة وإن لم يستشعر العالم، فإنّ ظهور المعلول ـأيّ شيء كان ـ ليس خلواً عن ظهور العلة الحقيقية»[٢].

الجدير بالذكر انّ هذه القاعدة أوردها صدر المتألهين كما أوردها الامام الفخر الرازي، بحيث لو طالع أحد كتاب «المباحث المشرقية» للفخر الرازي ثم راجع آثار صدر المتألهين، لما شك قط في تبعية الثاني للأول في هذا المبحث.

من أجل معرفة مدى التطابق بين ما اورده الفخر الرازي، وما اورده صدر المتألهين بهذا الشأن ننقل أدناه كلمات كل منها:

---

١ ـ نفس المصدر، ج ٦، ص ١٧٨.

٢ ـ الأسفار، ج ٦، ص ١٧٨، حاشية س.

يقول الفخر الرازي:

«الفصل الثالث والعشرون في أنّ العلم بذوات الأسباب إنما يحصل من العلم بأسبابها. لا يخفى عليك أنّ اليقين التام إنما يحصل إذا كانت الصورة الذهنية مطابقة للافراد الخارجي، فالذي له سبب لابد وان يكون لذاته ممكناً وإلّا لامتنع استناده الى السبب...»[١].

يقول صدر المتألهين:

«في أنّ العلم بذي السبب يمتنع حصوله إلّا من جهة العلم بسببه... يجب أن يعلم أنّ اليقين التام بالشيء إنما يحصل بأن كانت الصورة العقلية مطابقة للوجود الخارجي بعينه. فالذي له سبب فهو لا محالة ممكن الوجود لذاته وإلّا امتنع استناده الى السبب...»[٢].

صدر المتألهين ومن خلال الانتفاع بكتاب «المباحث المشرقية»، دخل ابواب هذا المبحث ببراعة فائقة وطبّقه مع الاصول الأساسية لفلسفته وحصل على نتائج كثيرة، بحيث يمكن ملاحظة الاختلاف في اسلوب البحث بين المباحث المشرقية، والأسفار الأربعة بوضوح، وهو ما يضع فاصلاً كبيراً بين هذين المفكرين.

صدر المتألهين لم يستخدم هذا الاسلوب في هذا الباب فقط، وانما استخدمه في كثير في أبواب الفلسفة أيضاً.

---

١ ـ المباحث المشرقية، ج ١، ص ٣٦٢.
٢ ـ الأسفار الأربعة، ج ٣، ص ٣٩٦ ـ ٣٩٧.

ذاتي كل شيء لم يكن معلّلا
ذاتي كل شيء بيّن الثبوت له
الذاتي لا يختلف ولا يتخلف

هذه القواعد الثلاث، من بين القواعد التي استُخدمت في كثير من الكتب الفلسفية واستُند اليها في بعض المسائل. فهذه القواعد عبارة عن ثلاث قضايا حملية يؤلف الموضوع فيها، كلمة «ذاتي».

من اجل الوقوف على هذه القواعد، من الضروري معرفة معنى «الذاتي»، رغم انّ معرفة معنى «الذاتي» ليس بالأمر السهل، وقد وجد الذين حاولوا تعريفه الكثير من الصعوبات، ولذلك اكتفوا بذكر آثاره وخواصه.

أظهر الآثار وأقرب الخواص للأمر الذاتي عبارة عما يلي:

١ـ استغناؤه عن السبب.

٢ـ بيّن الثبوت.

٣ـ غير قابل للتخلف والتغيير.

٤ـ متقدم على ماهية ذي الذاتي في التعقل.

وهذه الآثار ـ عدا الأثر الرابع ـ عبارة عن المحمولات التي تُحمل في القواعد الثلاث على موضوع والذي هو عبارة عن كلمة «ذاتي».

وفي مثل هذه الحال نجد أنفسنا بحاجة الى معرفة معنى الذاتي من اجل معرفة القواعد الثلاث. ومن اجل معرفة معنى الذاتي، لا نعرف سوى الآثار

والخواص التي نشاهدها في القواعد الثلاث.

الأمر الذي يخفف من حدة المشكلة هو أنّ هذه التعاريف التي تُستخدم لمعرفة معنى الذاتي او معنى القواعد الثلاث، ليست تعاريف حقيقية، ولذلك تلزم معرفة حقيقية من أجل معرفتها.

أقسام الذاتي

كلمة «الذاتي» تُطلق بمعنيين عادة: الأول هو الذاتي في باب ايساغوجي، والثاني هو الذاتي في باب البرهان.

الذاتي في باب ايساغوجي والذي يُدعى بالذاتي في باب الكليات الخمس ايضاً، عبارة عن شيء ليس خارج الشيء. فما هو ليس خارج الشيء إما أن يكون كل الشيء او جزء الشيء. وما هو جزء الشيء إما هو جزء تمام مشترك او جزء تمام مختص.

ويدعى الأول بالنوع، والثاني بالجنس، والثالث بالفصل.

اما الذاتي في باب البرهان فعبارة عن شيء يُنتزع من نفس ذات الشيء ويُحمل عليه بحيث لا يتدخل في انتزاعه سوى نفس ذات الشيء، كالإمكان الذي يُنتزع من ذات الممكن ويُحمل عليه.

والنسبة بين الذاتي في باب ايساغوجي والذاتي في باب البرهان عبارة عن عموم وخصوص مطلق، لأنَّ الذاتي الاول عبارة عن الذاتي الثاني ايضاً، ولكن الذاتي الثاني قد لا يكون الذاتي الاول.

ماهية المركب ومعنى الذاتيات

الامام الفخر الرازي بحث معنى الذاتي بالتفصيل حين تبيانه للماهية المركبة وأجزائها، واستخرج من لوازمه قاعدة «ذاتي كل شيء لم يكن معللاً» وقاعدة «ذاتي كل شيء بيّن الثبوت له». وتوصل الى: «كل حقيقة مركبة لابد أن تتألف

من امور هي بمثابة علل قوام تلك الحقيقة»[١].

علل القوام التي هي عبارة عن اجزاء الحقيقة، مقدمة في الذهن والخارج دائماً. اذن هذا التقدم في أجزاء الماهية لديه نوع من اللوازم إذا كان في الذهن، ولديه نوع آخر اذا كان في الخارج.

ما ذهب اليه الامام الفخر الرازي بهذا الشأن ما يلي:

«فنقول أجزاء الحقيقة لكونها متقدمة عليها في الذهن يلزمها لازم، ولكونها متقدمة عليها في الخارج يلزمها لازم آخر. فالاول هو كونها بيّنة الثبوت للماهية، لأنّ البيّن الشيء هو الذي لا ينفك الشيء عنه في الذهن. والذي لا ينفك الشيء عنه. ويكون مع ذلك اقدم فهو اخص مما لا ينفك الشيء عنه. والموصوف بالخاص لامحالة يكون موصوفاً بالعام. فالذي يجب تقدم العلم به كيف لا يكون بيّن الثبوت.

وأما الثاني وهو عدم احتياجه الى سبب آخر فذلك لأنّ تحقق الماهية إذا كان متأخراً عن تلك المفردات فمتى تحققت تلك الماهية فقد كانت تلك المفردات متحققة أولاً، وكل ما صار متحققاً استحال احتياجه بعد تحققه الى محقق جديد.

وبالجملة فجزء الحقيقة لما كان سابقاً عليها في الخارج والذهن سبقاً عقلياً كان لا محالة حاصلاً عند تحققها.

والحاصل يستغني عن محصل جديد. فاستغناء حصوله في الذهن عن المحصل الجديد هو المعنى بكونه بيّن الثبوت، واستغناء حصوله في الخارج عن المحصل الجديد هو المعني باستغنائه عن السبب»[٢].

الامام الفخر الرازي وكما نلاحظ من عباراته أعلاه، لم يطرح القاعدة الثالثة اي «الذاتي لا يختلف ولا يتخلف» بشكل مباشر، غير انّ الالتفات الى مضمون

---

١ ـ المباحث المشرقية، ج ١، ص ٥٤.
٢ ـ نفس المصدر، ص ٥٥.

ومفاد القاعدتين الاولى والثانية، يوجب ظهور معنى القاعدة الثالثة.

فحينما يكون الأمر الذاتي بيّن الثبوت في عالم الذهن وغير معلّل في الخارج، فلابد ان لا يختلف ولا يتخلف.

التعريف الذاتي

شارح المواقف يعرّف الذاتي بالشكل التالي:

«انّا نحكم بكون الماهية مركبة من أجناس وفصول أو غيرهما، إذا علم أنها متشاركة لغيرها في ذاتي أي أمر خارج عنها، ومتخالفة لذلك الغير في ذاتي بالمعنى المذكور»[١].

هذا التعريف يشمل الذاتي في باب ايساغوجي فقط، ولا يشمل الذاتي في باب البرهان.

ورغم ذلك يميز السبزواري الذاتي بثلاث خصوصيات واضحة:

١ـ غير معلَّل للغير، اي انه مستغن عن السبب.

٢ـ تقدمه على ماهية ذي الذاتي في التعقل.

٣ـ بيّن الثبوت للشيء[٢].

يقول الحكيم الهيدجي: بما ان تعريف الذاتي أمر في منتهى الصعوبة، فقد اكتفى الحكيم السبزواري بذكر الخواص الثلاث التي ذكرها القدماء له[٣].

الفيض الكاشاني يقول بهذا الشأن:

«فالذاتيات ولوازم الماهية لا تحتاج الى جعل جاعل وتأثير مؤثر، بل جعلها تابع لجعل الماهيات وجوداً وعدماً. فإذا كانت الذات مجعولة كانت ذاتياتها ولوازمها مجعولة بنفس ذلك الجعل، وإن كانت الذات غير مجعولة كانت

١ـ شرح المواقف، ج ١، ص ٣٤٨.

٢ـ شرح المنظومة، قسم المنطق، ص ٢٨.

٣ـ تعليق على شرح المنظومة، ص ٢٢.

الذاتيات واللوازم غير مجعولة باللاجعل الثابت للذات»[١].

محمد كاظم الخراساني المعروف بـ «آخوند» ـ وهو من أكابر علماء علم اصول الفقة ولديه معرفة بالعلوم العقلية ـ عرّف الأمر الذاتي بأحد خواصه وآثاره، فقال:

«فإنّ الذاتيات ضروري الثبوت للذات»[٢].

وقد استخدم هذه القاعدة في باب التجري، واعتبر الشخص المتجري جديراً بالعقاب الالهي لخروجه عن رسوم العبودية، والطغيان. فالعقوبة من آثار البعد عن الله لخبث الباطن وسوء السريرة. وخبث الباطن وسوء السريرة، انما هو مقتضى الاستعداد الذاتي للأشخاص، وهذا هو عين الأمر الذاتي الذي هو ضروري الثبوت للشيء، وغير قابل للتغيير في لوح القضاء حيث «جفّ القلم بما هو كائن». وحينما يبلغ الكلام الى الذاتيات تتقطع التساؤلات والاجابات، ويتقوض صرح الأفكار العظيم:

«وينقطع السؤال بلِمَ وأنه لِمَ اختار الكافر الكفر والمؤمن الايمان، فإنه يساوق السؤال عن أنّ الحمار لِمَ يكون ناهقاً والانسان لِمَ يكون ناطقاً».

ذكرنا في بادئ الأمر انّ هذه القواعد الثلاث قد استُند اليها في مواضع عديدة منها:

١ ـ شرح منظومة السبزواري، الالهيات بالمعنى الأخص، ص ٢٨ و١٧٨.

٢ ـ حاشية الأسفار الأربعة، ج ٣، ص ٣٢٠.

٣ ـ الفيض الكاشاني، عين اليقين، ص ٢٥٧.

٤ ـ الفيض الكاشانى، اصول المعارف، ص ٤٣.

٥ ـ الأسفار الأربعة، ج٣، حاشية س.

٦ ـ الأسفار الأربعة، ج ٦، ص ٩٦ و١٣١ حاشية س.

---

١ ـ اصول المعارف، ص ٤٣.

٢ ـ كفاية الاصول، ج ٢، ص ١٦.

٧ـ الجرجاني، شرح المواقف، ج ١، ص ٣٤٨.
٨ـ الفخر الرازي، المباحث المشرقية، ج ١، ص ٥٤ـ٥٦.
٩ـ الهيدجي، تعليقة على شرح منظومة السبزواري، ص ٢٢.
١٠ـ محمد كاظم الخراساني، كفاية الاصول، ج ٢، ص ١٦.

كل ذي ماهية معلول

أشار الى هذه القاعدة «بهمنيار» في مباحث الحركة من كتاب «التحصيل»، الا انه لم يستدل عليها لأنه لم يكن في مقام بيانها.

يقول بهمنيار:

«ذلك انه ثبت للحوادث ماهيات، ثم يثبتون ان كل ذي ماهية معلول، ثم يثبتون واجب الوجود بذاته»[1].

الحكيم الهيدجي ـ صاحب التعليقة على شرح «منظومة السبزواري» ـ جمع عدداً من القواعد الفلسفية العامة في رسالة لا تتجاوز بضع صفحات، بما فيها هذه القاعدة.

ورغم انه اكتفى في هذه الرسالة بذكر أسماء القواعد، إلّا انه لم يكتف في هذه القاعدة بذكر اسمها، وانما انبرى لإقامة البرهان عليها. وخلاصة البرهان الذي أقامه ما يلي:

ان كلمة «موجود» تُطلق دائماً في موردين:

الأول، مع اضافة شيء كقولنا: «أ» موجود، او «ب» موجود. الثاني، بدون اضافة أي شيء، كما لو قيل «موجود»، ويراد به الموجود البحت، اي صرف الوجود.

على هذا الضوء يتضح انّ مفهوم الموجود بما هو موجود، يؤلف مفهومين مع

---

١ ـ التحصيل، ص ٤٥٠.

مفهوم «أ» او «ب». ومفهوم الموجود لا يُعدّ لا عين مفهوم «أ» او «ب» ولا جزءه. وحينما لا يكون مفهوم «الموجود» لا عين «أ» ولا عين «ب»، لا يُعدّ جزء مفهوم «أ» او «ب» أيضاً.

والنتيجة هي انّ «أ» او «ب» ليس موجوداً في حد ذاته. وحينما لا يوجد الشيء في حد ذاته، يُعدّ وجوده عرضياً وخارج الذات.

ولو اعتبرنا هذه النتيجة مقدمة صغرى ونضيف اليها مقدمة كبرى تقول «ان وجود كل شيء ذي ماهية، عرضي، وكل عرضي معلَّل بالغير»، لكانت النتيجة النهائية هي ان كل شيء ذي ماهية معلَّل بالغير. وهذه النتيجة هي عين هذه القاعدة التي تقول: «كل ذي ماهية معلول».

نص كلمات الهيدجي بهذا الشأن كما يلي:

«كل ذي ماهية معلول لأنّ الموجود قد يكون شيئاً موجوداً كألف موجود أو باء موجود. وقد يكون موجوداً بحتاً لا أنه شيء موجود. فمفهوم الموجود لما لم يكن عين مفهوم الألف ولا جزءه، لم يكن الألف في حد ذاته موجوداً، وقد تقرر أنّ كل عرض معلول ناقص، إذ المعلول لا يمكن أنْ يساوي علته في رتبة الوجود وإلّا لم يكن أحدهما أولى بالعلية من الآخر. وكل ما كانت الوسائط بينه وبين العلة الاولى اكثر فهو أنقص. وكل ما هو أقرب منها فهو أكمل»[١].

---

١ ـ تعليقه على شرح منظومة السبزواري، ص ٤٢٩.

الرأي الكلي لا ينبعث منه شيء مخصوص جزئي

هذه القاعدة أوردها ابن سينا في كتاب «الاشارات والتنبيهات»، ونقلها عنه الحكيم الهيدجي في رسالة صغيرة جمع فيها بعض القواعد الفلسفية.

مفاد هذه القاعدة هو أن ارادة الكلي لا يمكن ان تكون مصدراً لصدور عمل شخصي في الخارج، مالم ينضم الى ذلك مخصص. فلو وهب شخص ما عملة كانت في يده لشخص آخر يستحقها، فلا ينبغي أن يُعدّ مصدر هذا العمل حكم كلي يقوم على لزوم الانفاق في كل حال.

نصير الدين الطوسي يقول حين توضيح هذه القاعدة انّ ابن سينا يقصد انّ النفس الفلكي فضلاً عن امتلاكه لارادة كلية عقلية، لديه أيضاً ارادة جـزئية هي منشأ صدور الحركات المستمرة. فعلى أساس هذه القاعدة ليس باستطاعة الارادة العقلية الكلية ان تكون منشأ لصدور الحركات الفلكية المتواصلة.

بعد توضيح ابن سينا لهذه القاعدة يثير عليها إشكالاً ثم يرد عليه. وهـذا الإشكال هو: طالما يلاحظ انطلاق الحيوانات خلف الطعام وسـعيها الحـثيث للحصول عليه. ولا تلتفت الحيوانات خلال بحثها عن الطعام نحو طعام خاص وانما هي تسعى للحصول على أي طعام، بحيث لو أُخذ منها الطعام الذي تحصل عليه ويُعطى لها طعام آخر بدلاً منه، فهذا لا يؤثر على هدفها ـأي تحـصيل الطعام ـ وتُقبل على الطعام الثاني.

من هذا يمكن أن نستنتج بأنّ ارادة الحيوانات في الحصول على الطعام، ارادة كلية من أجل هدف كلي هو عبارة عن تحصيل الطعام.

ردّ ابن سينا على هذا الإشكال هو: ان تخيّل الطعام يُعدّ المبدأ الأول لسعي الحيوانات في عملية الحصول على الطعام. وهذا التخيل في الحيوان تخيل جزئي يظهر طبقاً لما يشعر به، إذ لا يُتاح للحيوانات إدراك الكليات المجردة.

إذن إدراك الحيوان للطعام على أساس ما يحسّ ويشعر، إدراك جزئي، حيث يبعث هذا الادراك الجزئي عنده شوقاً جزئياً نحو الطعام يدفعه للبحث عنه.

وحينما لا يحصل الحيوان على الطعام الذي يبحث عنه، ويجد طعاماً آخر غيره فإنه يلتهم هذا الطعام الآخر فوراً، لأنه من نفس النوع الذي يبحث عنه. وهذا الأمر لا يدل مطلقاً على ان الحيوان يتصور أمراً كليّاً، وانما ترتبط هذه الخاصية بنوع الطعام، لأنّ الحيوان طلب فرداً من الطعام لكنه وجد فرداً آخر من نفس النوع. اذن تبق القاعدة على قوتها وهي: الارادة الكلية لا يمكن ان تكون مصدراً لصدور عمل شخصي.

ويقول ابن سينا أيضاً بأنّ وجود الحركة في الخارج لا يمكن ان يكون مستنداً الى ارادة كلية، لأنّ الارادات الجزئية هي المنشأ للحركات، لأنّ الشخص حينما يقطع مسافة ما، فن الممكن أن تُفرض حدود كثيرة في تلك المسافة نظراً لما لديها من امتداد. فيمكن تصور حدود تلك المسافة وأجزائها واحدة بعد اخرى بشكل جزئي فتظهر من كل تصور لكل جزء من اجزاء المسافة، ارادة جزئية يطوي ذلك الشخص بواسطتها ذلك الجزء من المسافة.

وفي تلك الأثناء لو فقد ذلك الشخص تصوره لجزء من اجزاء المسافة، فإنّ ارادته ستُقطع ايضاً، ويتوقف عن الارادة. ولكن لو ظلت التصورات الجزئية عنده واحدة بعد اخرى بحسب اجزاء المسافة فإن ذلك، سيؤدي الى ظهور ارادات جزئية عنده ازاء أجزاء المسافة. وبهذه الطريقة يستمر الشخص في قطع المسافة واستمرار الحركة.

ان استمرار الحركة بشكل متوال ومتداوم لا يحول دون تشخص الحركة، إذ

انّ الحركة في عين التجدد والتـغيير، واحـد شـخصي. واسـتمرار التـصورات والتخيلات وكذلك ظهور الارادات على سبيل التجدد وبشكل متتال، لا يمنع تشخصها وجزئيتها، ولن يقتضي الكلية قط[١].

الإمام الفخر الرازي بحث هذه القاعدة أيضاً واستدل على إثباتها كما يلي:

«برهانه انّ الكلي مشترك بين جزئياته. والمشترك نسبته الى كل واحد من جزئياته المندرجة فيه نسبة واحدة. فلو كان الرأي الكلي سبباً لوقوع جـزئي معين مع أنّ نسبته اليه كنسبته الى غيره، لزم منه وقوع الممكن لا عن سبب. وهو محال»[٢].

---

١ ـ الاشارات والتنبيهات، ص ٤١٧.
٢ ـ المباحث المشرقية، ج ١، ص ٥٠٩.

الزائد على المتناهي بقدر المتناهي متناه

تستخدم هذه القاعدة لإبطال التسلسل في العلل، لأنّ برهان التطبيق الذي يترتب على هذه القاعدة، أحد براهين إبطال التسلسل. فيقال في ذلك: لو أخذنا بنظر الاعتبار سلسلة من العلل والمعاليل للممكنات، ثم لا تنتهي هذه السلسلة بمبدأ واجب بالذات، فستستمر تلك السلسلة من العلل والمعاليل الى ما لا نهاية.

ولو أنقصنا آنذاك عدداً معيناً وليكن عشرة من تلك السلسلة، ثم قسنا حالتها تلك بحالتها قبل النقصان، فإنها لن تخرج عن إحدى ثلاث حالات:

١ـ عدد السلسلة بعد النقصان يساوي عددها قبل النقصان.

٢ـ عدد السلسلة بعد النقصان أقل من عددها قبل النقصان.

٣ـ عدد السلسلة بعد النقصان أكبر من عددها قبل النقصان.

ولا ريب في انّ العقل يرفض الحالتين الاولى والثالثة، إذ يلزم من الفرض الاول تساوي الأقل والأكثر او الزائد والناقص. ويلزم من الفرض الثالث ان يكون الناقص اكثر من الكامل وكلا الفرضين محال عقلياً.

ويبقى الفرض الثاني وفيه عدد السلسلة بعد النقصان اقل من عددها قبل النقصان. وفي مثل هذه الحال لابد ان تكون إحدى السلسلتين اكبر من الاخرى وأزيد منها بمقدار متناه. والزائد على المتناهي، بقدر المتناهي متناه.

ودليل هذه القاعدة هو انّ الزيادة على المتناهي لابد ان تكون لديها نسبة

الى المتناهي كالنسبة بين متناه ومتناه آخر، بينما من المحال ان يحصل بين امرين غير متناهيين نفس النسبة الحاصلة بين المتناهيين.

هذه القاعدة بُحثت في كتاب «الألف الصغرى» لأرسطو. واستند يعقوب بن اسحاق الكندي اليها في ابطال لا تناهي الزمان:

«وليس يمكن أن يكون آتي الزمان لا نهاية له بالفعل، لأنه إن كان الزمان الماضي الى زمن محدود ممتنعاً أن يكون بلا نهاية له كما قدّمنا؛ والأزمنة متتالية زمان بعد زمان، فإنه كلما زيد على الزمان المتناهي المحدود زمان، كانت جملة الزمان المحدود المزيد عليه محدوداً. فإن لم تصر الجملة محدودة فقد زيد شيء محدود الكمية على شيء محدود الكمية فاجتمع في الكمية»[١].

معظم المتكلمين المسلمين تمسكوا بهذه القاعدة لإبطال التسلسل وإثبات واجب الوجود بالذات، ومن بينهم المتكلم الاسلامي البارز سيف الدين الآمدي:

«أما على الرأي الفلسفي فلأنّا إذا فرضنا ممكنات لا نهاية لأعدادها يستند بعضها الى بعض في وجودها، وفرضنا بالتوهم نقصان عشرة منها مثلاً فإما أن يكون عددها مع فرض النقصان مساوياً لعددها قبله، أو أنقص، او أزيد. لا جائز ان يكون مساوياً إذ الناقص لا يساوي الزائد. فإن قيل انه أزيد فهو ايضاً ظاهر الاستحالة، وإن قيل انها انقص فأحدهما لا محالة ازيد من الآخر بأمر متناه، وكل ما زاد على المتناهي بأمر متناه، فهو متناه، إذ لابد أن يكون للزيادة نسبة الى الناقص بجهة ما من جهات النسب على نحو زيادة المتناهي على المتناهي، ومحال أن يحصل بين ما ليسا متناهيين، النسبة الواقعة بين المتناهيين»[٢].

---

١ ـ الكندي الى المعتصم بالله في الفلسفة الاولى، ص ٩٩.
٢ ـ غاية المرام، ص ١٠.

كل ما هو سبب في وجود كثرة او كثير فإنه
من حيث هو كذلك لا يمكن ان يتعين بظهور
ولا يبدو لناظر إلّا في منظور

هذه القاعدة بحثها العارف والحكيم المعروف صدر الدين القونوي في كتابي النصوص، ومفتاح الأنس، ولكن مع وجود اختلاف يسير في التعبير بين الاثنين. ففي كتاب مفتاح الانس بدلاً من جملة «ولا يبدو لناظر إلّا في منظور» وردت جملة «ولا يتميز لناظر في منظور».

ميرزا هاشم الاشكوري سعى كثيراً في تعليقه على كتاب «النصوص» البرهنة على عدم وجود تفاوت معنوي بين العبارتين، غير ان مثل هذا الإثبات لم يكن خالياً من التكلف.

لابد من الالتفات الى الأمر التالي وهو أنّ هذه القاعدة تقوم على سلسلة من الاصول العرفانية بحيث اذا لم يعترف أحد بهذه الاصول لن يصل الى صحة هذه القاعدة. ومن هذه الاصول هي: انّ كل موجودات عالم الصور تجليات للأسماء الالهية ومظاهر لشؤون الحق الأصلية.

ومن هذه الاصول أيضاً: كل شيء لديه جانبان: ظاهر وباطن. جانب الظاهر يؤلف صورة وشهادة الشيء، وجانب الباطن يؤلف روحه ومعناه. وتُنسب صور الموجودات وجانبها الظاهري الى ظاهر الحق، ومعانيها وحقائقها الى باطن الحق تعالى.

ما يمكن ان يُستفاد من جميع هذه الاصول هو ان مجموع صور وحقائق العالم عبارة عن أشعة نوره تعالى. وقد ورد في القرآن الكريم: ﴿الله نور السماوات والأرض﴾.

اذن فالقاعدة معناها هو ان كل تجلّ الهي كلي يؤدي الى ظهور صور الجزئيات ونسب التعلقات، بما انه سبب عام وعلة لظهور العالم، فإنه لا يتعين بأي ظهور معين. كذلك الوجود العام، بما انّ لديه نسبة عامة مع جميع الموجودات، فإنه لا يقتضي أي تعين مخصوص.

كذلك الطبائع الكلية، حينما تؤخَذ بشرط لا، وتلاحظ من حيث الكلية والشمول، فإنها لا تقبل التعين بأي أحد من الآحاد، إلّا إذا أُخِذت على نحو الكلي الطبيعي ولا بشرط، ولم يُنظر الى حيثية كليتها وشمولها، حيث ستتعين آنذاك بأي فرد من الأفراد.

اذن أي شيء هو سبب في ظهور صور الجزئيات والكثرة، لا يأخذ أي تعين ظهوري لأنه سبب.

يقول ميرزا هاشم الأشكوري:

حينما تؤخذ الحقيقة بطور الاطلاق والعموم، فإنّ كل المظاهر بالنسبة اليها بمنزلة أجزاء الحد بالنسبة للمحدود. أي مثلما في باب الحد والمحدود لا تتم معرفة المحدود مالم تتم معرفة جميع اجزاء الحد، كذلك الأمر أيضاً في باب الحقيقة ومظاهر الحقيقة. فمن المتعذر معرفة جميع المظاهر لكونها غير متناهية، ولذلك يتعذر أيضاً معرفة الحقيقة[1].

برهان القاعدة

ورد البرهان على هذه القاعدة بقلم حمزة الفناري، شارح كتاب «مفتاح الأنس» كالتالي:

---

١ ـ تعليقه على النصوص (ملحق بتمهيد القواعد لابن بركة)، ص ١٩١.

«لو اقتضاه لزمه ذلك التعيّن، والتعيّن الآخر ينافيه. ومنافي اللازم منافي الملزوم فلا يجامعه. كما ان كل حقيقة كالانسانية مثلاً من حيث عموم نسبته لا يقتضي تعيّن زيد او عمرو او غيرهما. ولأنّ اعتبار الشركة ينافي اعتبار عدمها ـأعني التعين ـ فلا يجتمعان»[1].

اذن حينما تؤخذ أية حقيقة ـمثل حقيقة الانسانية ـ من حيث الكلية والشمول ـأي بشرط لا ـ فإنها لا تقتضي أي تعيّن. كذلك حينما يؤخذ أصل الحقيقة ـاي حقيقة الحقائق ـ من حيث السببية العامة ـاي بشرط لا ـ فإنها لا تقتضي اي تعيّن بظهور خاص. اي مثلما لا تقتضي الحقيقة الكلية الانسانية تعيّن زيد او عمرو بنحو الكلي العقلي، كذلك حقيقة الحقائق تتعارض مع أي تعيّن بظهور خاص لأنها سبب عام.

وصفوة القول في هذا الباب هي ان اعتبار الشركة الذي هو عبارة عن الكلية والشمول، لا يجتمع قط مع اعتبار عدم الشركة الذي هو التعيّن.

---

١ ـ مفتاح الأنس، ص ٣٤.

سعادة كل قوة بنيل ما هو مقتضى ذاتها من غير عائق.

هذه القاعدة طرحها صدر المتألهين في موضوع سعادة النفس الناطقة وكيفية حصولها. وطبقاً لمنطوق هذه القاعدة تكون سعادة كل شيء من نوع ذلك الشيء وتختص به. ولذلك قيل: كمال القوة الشهوية هو الوصول الى الشيء المشتهى، وكمال القوة الغضبية عبارة عن الغلبة والانتقام[1].

ان كمال وسعادة القوى الواهمة عبارة عن الأمل، وكمال كل قوة حسية عبارة عن إحساس كيفية محسوسة من نوع تلك الحاسة. وعليه يكمن كمال حاسة الذوق في إدراك الطعم الطيّب، وكمال حاسة الشم في استشمام الرائحة الطيبة، وكمال حاسة البصر في رؤية الألوان والأنوار، وكمال حاسة السمع في سماع الأصوات الجميلة.

ويرى صدر المتألهين انّ سعادة النفس بحسب ذاتها العقلي عبارة عن الوصول الى العقليات الصرفة. اما سعادة النفس بحسب تعلقها بالبدن والعيش في الحياة المادية عبارة عن تحليها بحالة الاعتدال، اي حصول ملكة العدالة.

القاعدة في فلسفة أرسطو

هذه القاعدة التي تتحدث عن ماهية السعادة نجد جذورها في فلسفة أرسطو، وفي علم الأخلاق هناك ثلاث رسائل منسوبة الى ارسطو. ويحتمل ان تكون تلك التي تُدعى بـ«الاخلاق النيقوماخية»، لأرسطو حقاً، وتتلخص

---

١ ـ الأسفار الأربعة، ج ٩، ص ١٢٦.

اصولها فيما يلي: ما يفعله الانسان يهدف به الفائدة والخير، اي ان لعمل الانسان غاية. والغايات التي يطلبها الانسان لديها مراتب. فالسعادة هي الغاية الكل والمطلوب المطلق. والناس يرون السعادة في امور مختلفة. فبعضهم يراها في المال، والبعض في اللذة، والبعض في النجاة. ولكن حينما ننظر نظرة صحيحة نجد أنّ أي موجود لا يصل الى غايته مالم يؤد المهمة الملقاة على عاتقه بأحسن وجه.

وهكذا نرى انّ ارسطو يرى السعادة في أداء الوظيفة الموكلة، وهذا هو ذات المعنى الذي أشار اليه صدر المتألهين على شكل قاعدة: سعادة كل قوة بنيل ما هو مقتضى ذاتها من غير عائق[١].

المعلم الثاني ـ الفارابي ـ يرى ايضاً انّ كمال كل قوة كامن في نيل ما هو مقتضى ذاتها:

«لكل ادراك كمال ولذته ادراكه للشهوة ما يستطيبه، وللغضب الغلبة، وللوهم الرجاء، ولكل حس ما يعدله، ولما هو أعلى الحق وخصوصاً الحق بالذات.

فصّ ـ النفس المطمئنة كمالها عرفان الحق الأول بادراكها وهو اللذة القصوى»[٢].

على ضوء ما سبق يتضح بأنّ ما قاله صدر المتألهين في موضوع السعادة، لم يكن سوى ايضاح وتفسير لما اورده الفارابي في كلماته أعلاه.

ويمكن ملاحظة معنى هذه القاعدة في رسائل اخوان الصفا ايضاً، لاسيما في الكلمات التالية:

«فأما السعداء في الدنيا والآخرة جميعاً فهم الذين وفّر حظّهم في الدنيا من المال والمتاع والصحة ومكّنوا فيها، فاقتصروا منها على البلغة وقدّموا الفضل

---

١ ـ سير الحكمة في اوربا، ص ٢٣.
٢ ـ ابو نصر الفارابي، الفصوص، ص ٧.

الى الآخرة ذخيرةً لأنفسهم»[١].

ومن الجدير بالذكر انّ ما ذكرناه بشأن هذه القاعدة، ورد بشكل مفصل في كتب الحكيم الاشراقي شهاب الدين السهروردي، لاسيما تلك التي صنفها باللغة الفارسية[٢].

---

١ ـ رسائل اخوان الصفا، رسالة خلود النفس، ص ١٧٩.
٢ ـ راجع مجموعة مصنفات شيخ الاشراق، ج ٣، ص ٦٧ و٦٨.

لكل سافل قوة إمكان الوصول الى ما هو أعلى منه

بعد إثبات الحركة في جوهر العالم، يصبح من السهل ادراك مفاد هذه القاعدة من قبل أهل البصيرة، واتضاح مفهومها في أذهانهم.

ولربما لم يكن مفهوم هذه القاعدة واضحاً قبل إثبات الحركة الجوهرية، بل ولربما كان من الصعب عليهم الأخذ بها بشكل كلي. ولذلك نرى تحدث صدر المتألهين الشيرازي ـ فاتح قلعة الحركة الجوهرية ـ بكامل الثقة عن هذه القاعدة:

«فقد علم أن لكل سافل قوة إمكان الوصول الى ما هو أعلى منه»[1].

صدر المتألهين يستخدم الشوق الغريزي الى ما هو أعلى لإثبات هذه القاعدة، باعتبار انه موجود في كل موجود من موجودات العالم. ويقول بأنّ هذا الشوق الغريزي الى ما هو أعلى، يمكن إثباته من طرق مختلفة.

الشوق الغريزي الى ما هو أعلى، بديهي في بعض الموجودات، ومحسوس في البعض الآخر بحيث يمكن ملاحظته بالعيان، بينما يمكن كشفه بالبرهان في بعضها، كما يمكن إثباته عن طريق الاستقراء في جميع الموجودات.

صدر المتألهين يقيم برهانين لإثبات هذه القاعدة:

البرهان الأول، ان الله تعالى ـ الذي هو الفاعل لجميع الموجودات ـ خير محض ووجود صرف، بحيث لا ينفذ الى ساحته القدسية أي شر وعدم. وما هو خير محض ووجود صرف، تطلبه موجودات العالم جميعاً، وتسعى لطلبه

---

١ ـ الاسفار الاربعة، ج ٥، ص ٢٠١.

جميع الأشياء، وتتحرك من أجل نيل وصاله بشوق.

البرهان الثاني، الموجود العالي لا يلتفت الى الموجود الذي هو أسفل منه. وهذه قاعدة قائمة بذاتها سنبحثها فيما بعد.

اذن فالموجود حينما يقوم بعمل ما، فإنه يلاحق مقصداً أعلى وغرضاً أسمى، وقد يكون غرض الفاعل من الفعل الذي يقوم به، ذاته ونفسه، وهذا يكون حينما لا يمكن تصور مقصد أو هدف أسمى من ذات الفاعل، كذات البارئ تعالى وأفعاله، حيث انّ الغرض من فعل الحق تعالى، هو عين ذاته تعالى. وفي مثل هذه الحال تتحد العلة الغائية والفاعلية، ولا يمكن تصور التنوية فيهما.

اذن لا يصدر أي فعل من الفاعل مالم يكن في ذلك الفعل غرض هو إما ذات الفاعل او موجود أعلى من الفاعل بحيث يمكن القول انّ النار حينما تُحرق الحطب، ليس من أجل أن تُحرق مادة من المواد، أو انّ الماء حين يبلل اللباس، ليس من اجل ان يتبلل اللباس، وانما لأنّ كلاً من هذين الفاعلين يسعى لإكمال ذاته وان يكون حارس جوهر نفسه. فالنفس الناطقة حينما تدبّر بدن الانسان ليس غرضها إصلاح البدن واعتدال مزاجه، وانمامن اجل ان تبلغ كمالها وتصل الى الغاية القصوى من المعرفة.

اذن يطوي كل موجود سافل الطريق من أجل أن ينال الكمال العالي سواء طوى هذا الطريق بشكل ارادي او بشكل طبيعي.

اذن على ضوء مفاد هذين البرهانين، تثبت قاعدة «لكل سافل قوة إمكان الوصول الى ما هو أعلى منه». وكلمة الإمكان في هذه القاعدة يمكن ان يكون لديها أحد المعنيين التاليين: اذا اعتبرنا انّ موضع جريان القاعدة هو عالم المبدعات والعقول والمجردات، فالمراد بالامكان هو الإمكان الذاتي. اما إذا اعتبرنا العالم العنصري والمادي موضعاً لجريان القاعدة، فالمراد بالامكان هو الإمكان الاستعدادي.

في عالم المبدعات والعقول بما أنّ الامكان ثابت، يمكن القول بوجود

المقتضي، ونظراً لعدم وجود أي أثر للتضاد والتزاحم يمكن القول بأنَّ المانع مفقود أيضاً. وحينما يكون المقتضي موجوداً والمانع مفقوداً، فلابد أنْ تكون النتيجة هي نيل المقصود. فيتحقق بلوغ المطلوب.

اما في عالم العناصر، فلا يمكن الادعاء بأنّ المانع مفقود رغم انّ بالامكان القول بأنّ الموانع والشرور ليست دائمية او اكثرية، لأنها يجب ان تُعدّ من الأسباب الاتفاقية وليس من العلل الذاتية للأشياء. وما كان من العلل الاتفاقية لا يدوم قط.

اذن يتاح لمعظم كائنات هذا العالم نيل المقصود، رغم حرمان بعض الموجودات من بلوغ الهدف ونيل المطلوب والمقصود بسبب الاصطدام ببعض الموانع والعقبات»[1].

---

١ ـ نفس المصدر.

الشيء مالم يجب لم يوجَد

مالم يصل الشيء الى حد الوجوب، فلا يمكنه الظهور في ساحة الوجـود، وانما يبقـى منغمراً فـي بقعة الامكان، ولـن يُفتح بوجهه باب الخروج قط.

من أجل ادراك مفاد هذه القاعدة من الضروري الالتفات الى قاعدة اخرى ايضاً وهي: «الترجيح من غير مرجح محال» والتي سنبحثها بالتفصيل فيما بعد. وسيتضح ان الممكن الذي هو في استواء كامل ازاء كل من الوجود والعدم، متى ما اراد الخروج من حد الاستواء، فلابد له من مرجح، ولابد ان يكـون هـذا المرجح سبباً من خارج ذات الشيء.

والكلام الذي يُطرح هو: مالم يصل المرجح الخارجـي الى حـد الوجـوب والذي هو عين ضرورة الوجود، فلن يخرج الممكن من حد الاستواء. اذن فإنّ اية أولية خارجية لم تبلغ حد الضرورة واللزوم، لن تكفي لإخراج الشيء من حد استواء الإمكان، رغم ان العديد من المتكلمين يرون كفاية صرف الأولوية للخروج من حد استواء الامكان. غير ان هذا الكلام مرفوض عقلياً، إذ مالم تخرج ذات الشيء عن حد استواء الامكان، تظل حاجتها الى مرجح خارجي على قوتها، ويبقى الطريق مغلقاً بوجهها للظهور في مسرح الوجود.

والدليل على هذا الكلام هو: مالم يبلغ ترجـيح المـرجـح الخـارجـي حـدّ الوجوب والضرورة، يظل السؤال التالي قـائماً: ألا يجـوز عـدم هـذا الشيء؟ والاجابة على هذا التساؤل بالايجاب مادام المـرجح لم يـبلغ حـد الوجـوب. وعليه فإنّ جواز العدم من ذات الشيء الممكن لا يزول قط إلّا إذا أُغلقت جميع

طرق العدم. وهذا هو عين البلوغ الى حد الوجوب.

ابن سينا بحث هذه القاعدة مفصلاً في آثاره، كقوله:

«فصل في أنّ ما لم يجب لم يوجد. فقد بان أنّ كل واجب الوجود بغيره فهو ممكن الوجود بذاته، وهذا ينعكس فيكون كل ممكن الوجود بذاته فإنه إن حصل وجوده كان واجب الوجود بغيره لأنه لا يخلو إما أن يصح له وجود بالفعل وإما أن لا يصح له وجود بالفعل، ومحال أن لا يصح له وجود بالفعل وإلّا كان ممتنع الوجود. فبقي ان يصح له وجود بالفعل. فحينئذ إما أن يجب وجوده وإما أن لا يجب وجوده، ومالم يجب وجوده فهو بعد ممكن الوجود لم يتميز وجوده عن عدمه، ولا فرق بين هذه الحالة فيه والحالة الاولى لأنه قد كان قبل الوجود ممكن الوجود، والآن هو بحاله كما كان»[١].

وبحث ابن سينا هذه القاعدة في رسالة «عيون الحكمة» ايضاً[٢].

الإمام الفخر الرازي برهن على هذه القاعدة بالشكل التالي:

«برهانه، ان الممكن مع السبب إما أن يكون حاله كَهُوَ لا مع السبب، أو لا يكون كذلك، والأول باطل لأنه لو كان كذلك لم يكن السبب سبباً، هذا خلف، وإن كان حاله مخالفاً لتلك الحالة المتقدمة وقد كان لا مع السبب على حدّ التساوي، فمع السبب خرج عن حد التساوي وصار أحد الطرفين به اولى، فنقول الطرف المرجوح ممتنع الوقوع لأنه حينما كان مساوياً ولم يكن مرجوحاً كان ممتنع الحصول، فحينما صار موجوداً لا يكون أقوى به في امتناع الحصول، فكان ذلك اولى. ومتى صار الطرف المرجوح ممتنع الحصول صار الطرف الراجح واجب الحصول لاستحالة الخروج عن طرفي النقيض»[٣].

---

١ ـ النجاة، ص ٣٦٨.

٢ ـ عيون الحكمة، ص ٤٩.

٣ ـ المباحث المشرقية، ج ١، ص ١٣١.

إشكالان أساسيان على برهان الفخر الرازي

أرى وجود إشكالين اساسيين على برهان الامام الفخر الرازي أعلاه:
الإشكال الأول، انه يرى كفاية صرف الأولوية لرجحان أحد طرفي الوجود والعدم بالنسبة للممكن بالذات، بينما لا يصل الممكن الى مرحلة الوجود مادامت جميع طرق العدم غير مغلقة بوجه الطرف الآخر.

الإشكال الثاني، انه يتمسك بمسألة امتناع ارتفاع النقيضين لإثبات تحقق الطرف الراجح، بينما يجمع جميع ارباب النظر على ارتفاع النقيضين في مرتبة الذات.

صدر المتألهين بحث هذه القاعدة ـ وعلى غرار سائر المسائل الفلسفية المهمة ـ في مستوى واسع، وتمسك بها لاثبات العديد من المسائل والقضايا الفلسفية. فهو يؤكد على الأمر التالي وهو انّ ماهية الممكن او أي وجود إمكاني آخر، لن توجد قط مالم تصل من حيث العلة الى مرحلة اللزوم والوجوب.

والعلة كذلك لن تكون في مقام ترجيح وجود المعلول علة، مالم يبلغ ترجيحها حد الايجاب واللزوم. فالعلة لا تكون علة إلّا إذا كانت عليّتها على سبيل الايجاب.

اذن يمكن القول بأنّ كل علّة، واجبة العلية، وكذلك كل معلول، واجب المعلولية.

ملاصدرا بعد إثباته لقاعدة «الشيء مالم يجب لم يوجد»، يضيف بأنّ ما أثبته بواسطة هذه القاعدة عبارة عن وجوب سابق يثبت لذات الممكن قبل الوجود من ناحية العلة والمرجح التام[١].

---

١ ـ الأسفار الأربعة، ج ١، ص ٢٢٣ ـ ٢٢٤.

وبعد إثبات هذا الوجوب الذي يسمى بالوجوب السابق، يظهر وجوب آخر يدعى بالوجوب اللاحق، إذ يتضح بما لا يقبل الشك انّ الصفة واجبة للموصوف دائماً في حالة الاتصاف. وهذا الوجوب هو عين ذلك الشيء الذي يدعى بالضرورة بشرط المحمول[١].

معنى الضرورة بشرط المحمول هو انّ المحمول ضروري للموضوع بشرط الحمل، والصفة واجبة للموصوف حين الاتصاف. اذن فالموجود الذي هو في حد ذاته ممكن، محفوف بوجوبين دائماً: وجوب سابق، ووجوب لاحق[٢].

الموارد التي استند فيها صدر المتألهين الى هذه القاعدة كسند عقلي، كثيرة، نكتفي بذكر مورد واحد فقط.

ففي الجزء السادس من كتاب الأسفار، يتحدث تحت عنوان «في دفع ما ذكره بعض الناس» عن رأي المتكلمين وأتباع أبي الحسن الأشعري في صفة قدرة الباريء تعالى، ويبرهن على عدم صحته عن طريق الاستدلال بهذه القاعدة[٣].

معظم المتكلمين يعرفون قدرة الحق تعالى بـ«صحة الفعل والترك». ويلزم عن هذا التعريف إنكار قانون العلية ورفض مفاد القاعدة القائلة «الشيء ما لم يجب لم يوجد».

المتكلمون يعتقدون انّ صرف الأولوية كاف لخروج الممكن بالذات من حد الاستواء ازاء كل من الوجود والعدم. غير أنّ صدر المتألهين يبطل رأي المتكلمين هذا من خلال الاستناد الى القاعدة السابقة ويضيف انّ الاعتقاد بهذا الرأي يوجب فقدان المرء لحالة الجزم بجميع الأشياء، ولن يكون أي حكم في العالم يقينياً بالنسبة اليه.

---

١ ـ عين اليقين، ص ٢٥٦.
٢ ـ الأسفار الأربعة، ج ١، ص ٢٢٤.
٣ ـ نفس المصدر، ج ٦، ص ٣٢٠.

الحكيم الهيدجي يتمسك بهذه القاعدة أيضاً لابطال الاتفاق والصدفة، ويقول:

«ليس في الوجود الشيء الاتفاقي بأن يوجد بلا سبب موجب لوجود، او بلا غاية، او بدونهما، إذ كل ما يحدث في عالم الكون فيجب عن سبب، لما ثبت انّ الشيء مالم يجب لم يوجد»[١].

صاحب الهداية

أثير الدين الأبهري أورد في كتاب «الهداية» عبارة «الشيء ما لم يجب لم يوجِد» (بكسر الجيم) بدلاً من عبارة «الشيء ما لم يجب لم يوجَد (بفتح الجيم) ويقول: العلة ما لم يجب وجودها إستحال وجودها، فاستحال أن يوجِد[٢] المعلول.

الحكيم هادي السبزواري، خلال ردّه على رأي المتكلمين وتعريفهم لقدرة البارئ تعالى بأنها عبارة عن صحة الفعل والترك، قال بأنّ ذات البارئ تعالى فاعل موجِب، وأضاف بأنّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات، اذن فعل الله تعالى واجب بإرادته واختياره.

اذن ما ينسبه بعض المتكلمين الى الحكماء من انهم يعتبرون الله تعالى فاعلاً موجَباً، كلام غير صحيح بل وافتراء.

اذن الاعتقاد بأن الله تعالى فاعل موجِب لا يتنافى مع ارادته واختياره تعالى قط، بل انّ الارادة والاختيار مبدأ مثل هذا الفعل، كالقول التالي:

«فالحق تعالى موجِب (بكسر الجيم)، اي فاعل يجب فعله بقدرته واختياره. وهذا على مذهب الحكيم حيث يقول: الشيء مالم يجِب لم يوجَد»[٣].

مما اورده هادي السبزواري في رفض عقيدة المتكلمين في باب تعريف قدرة

---

١ ـ تعليقه على شرح منظومة السبزواري، ص ٢١١.
٢ ـ شرح الهداية، ص ١٥٨.
٣ ـ شرح المنظومة، قسم الفلسفة، ص ٧١.

الباريء تعالى، يتضح انه يأخذ بهذه القاعدة بالمنطوق الذي اورده أثير الدين الابهري في كتاب الهداية رغم انه لم يصرح بكسر الجيم في كلمة «يوجد».

كما انه تحدث ايضاً بالتفصيل عن هذه القاعدة بالمنطوق المشهور، واستند اليه في موارد عديدة، كما في قوله:

«غرر في بعض الأحكام الوجوب الغيري من أنّ الشيء مالم يجب لو يوجَد، والقول بالأولوية باطل».

كما تحدث عن هذه القاعدة في صيغة الشعر:

لا يــوجد الشيء بأولويــه	غـــيرية تكــون أو ذاتــيه
كــافية أو لا عـلى الصـواب	لابد في الترجيح مـن ايجـاب
ليســية المـمكن تـنفي الثـانيه	رأساً كذا الاولى بقاء التسويه
ثم وجــوب لاحــق مــبيّن	فـبالضرورتين حـفّ المـمكن

الشيء مالم يوجَد لم يوجِد

هذه القاعدة قريبة جداً من حيث المعنى والمفاد من القاعدة السابقة التي تقول «الشيء مالم يجب لم يوجَد». فبمقتضى القاعدة السابقة يُعدّ وجود الشيء ملاكاً ومبدأً للايجاد. بينما بمقتضى هذه القاعدة يُعدّ وجود الشيء منشأً لخلق الموجودات.

أما إذا اعتبرنا مفهوم الوجوب مساوقاً لمفهوم الوجود، لساوق مفهوم القاعدة السابقة مفهوم هذه القاعدة، لأن الامكان لا يتحقق مالم يصل الوجود الى حدّ الوجوب. كذلك ليس هناك معنى معقول للوجوب بدون الوجود، لأنّ الوجوب عبارة عن ضرورة الوجود.

اذن فالوجود والوجوب مفهومان يتحدثان عن حقيقة واحدة، كما انهما ملاك الايجاد ومبدأ الخلق.

هذه القاعدة عرضها القاضي عضد الدين الايجي في «المواقف» وبحثها فيه[١].

ملا اسماعيل واحد العين ـ وهو أحد كبار الحكماء المسلمين ـ أشار الى هذه القاعدة في حاشية كتاب «المبدأ والمعاد» لصدر المتألهين واستند اليها، لاسيما على صعيد الصور النوعية والجسمية، حيث قال:

«إنّ فعل تلك الصور (النوعية والجسمية) وتأثيرها في غيرها، موقوف على

---

١ ـ المواقف (مع شرح الجرجاني)، ج ٣، ص ١٠.

قوامها في نفسها، والشيء مالم يوجَد لم يوجِد»[١].

هادي السبزواري تمسك بثلاثة أدلة لاثبات قدرة الله تعالى، الدليل الثالث منها يقوم على هذه القاعدة:

والشيء لم يوجِد متى لم يـوجَدا وبـاختيار إخـتيار مـا بـدا

أي الايجاد فرع الوجود وإذ لا وجـود حـقيقي للـممكنات في ذواتهـا إذ الممكن من ذاته أن يكون ليس وله من علته أن يكون أيس فلا ايجاد حقيقي لها»[٢].

١ ـ حاشية على المبدأ والمعاد، ص ١٢.

٢ ـ شرح المنظومة، قسم الفلسفة، ص ١٧٩.

الشيء مالم يتشخص لم يوجَد

هذه القاعدة معروفة بين الحكماء، ويستندون اليها في بعض الأحيان. ولكن لا يلاحظ في الكتب الفلسفية مبحث لإثباتها تحت هذا العنوان أو هـل أنهـا بديهية أم نظرية.

طرحها «بهمنيار» ـ تلميذ ابن سينا ـ في كتاب «التحصيل»، ولكن لم يستدل لاثباتها.

ما أورده بهمنيار كالتالي:

«ثم إعلم أنّ الشيء لا يوجد إلّا شخصاً، فإمّا أن يكتفي في تشخصه ذاته، وهو الذي يجب وجوده بذاته، ومنه ما يتم وجوده بلوازمه، ومثل هذا النوع يكون موجوداً في شخص واحد؛ فلهذا يستحيل أن يقع في هذين شركة، ومنه ما لا يتم تشخصه إلّا بعارض غريب عن النوع كالانسان يـتكثر أشـخاص نوعه بعوارض غريبة»[1].

موضوع التشخص وأُقسامه، وهل هو زائد على الماهية ام لا، قد بُحث في معظم الكتب الفلسفية والكلامية.

كتب المتكلمين، تناولت فضلاً عما سبق، الموضوع التالي: هل التشخص أمر ثبوتي ام أمر عدمي؟

معظم المتكلمين يعتبرون التشخص امراً ثبوتياً، وأقاموا البرهان على ذلك.

---

١ ـ التحصيل، ص ٥٢٩.

وهناك فريق صغير ينكر التشخص ويعتبره أمراً عدمياً.

الامام الفخر الرازي

الامام الفخر الرازي يعتبر التشخص أمراً ثبوتياً ويستدل على إثباته. ومن براهينه عليه، البرهان التالي:

«إنّ تعيّن الشيء وخصوصيته عبارة عن هويته. والشخص من حيث هو هو ثابت، والهوية داخلة فيه من حيث أنه هو، وما هو جزء الثابت من حيث أنه ثابت، يجب أن يكون ثابتاً، فالهوية ثابتة»[١].

دبيران الكاتبي

دبيران الكاتبي استخدم كلمة «التعين» بدلاً من «التشخص»، وأقام برهانين على ثبوتيته. إلّا انه أشكل آخر المطاف على هذين البرهانين ولم يأخذ بثبوتية التعين.

وحين شرح العلاّمة الحلي لكلام هذا المتكلم، لم يعترف بإشكالاته، وبرهن على وجود التعين في الخارج، فقال:

«قد بيّنا انّ المطلق لا وجود له وأنّ الوجود إنما يـعرض للـمعيّن فـيكون التعيّن جزءاً من الموجود فينتظم البرهان»[٢].

القاضي عضد الدين الايجي

ذكرنا من قبل انّ التشخص قد بُحث في معظم كتب المتكلمين تحت عنوان التعيّن.

شارح المواقف بحث موضوع التشـخص والتـعين بشكـل تـفصيلي حـين

---

١ ـ المباحث المشرقية، ج ١، ص ٧٤.

٢ ـ ايضاح المقاصد من حكمة عين القواعد، ص ٤٩.

توضيح كلام القاضي عضد الدين الايجي وقال بأنّ الماهية مادامت غير متعينة فإنها قابلة للاشتراك والصدق على كثيرين بحسب مقام الذات، ولكن حينما تتعين وتتشخص في الخارج على شكل زيد مثلاً، فليس من الممكن فرض اشتراكها وصدقها على كثيرين.

ومن هنا يمكن ان نفهم بأنّ التشخص غير الماهية، لأنّ الماهية في مقام الذات قابلة للصدق على كثيرين، وأنها تفقد هذه الخاصية حينما تتشخص[١].

شارح المواقف يعتبر الانسان في الخارج مثل زيد، مركباً من الماهية والتشخص، ويقول بأنّ هذا التشخص موجود في عالم الذهن فقط، ولا يوجد أي أثر لهذا التركيب في عالم الخارج.

ومن أجل توضيح اكبر يقول بأنّ نسبة الماهيات الى المشخصات الخارجية كنسبة الأجناس الى الفصول. اي مثلما انّ للجنس ابهاماً في عالم العقل، بحيث يصدق بواسطة هذا الابهام على ماهيات نوعية متعددة في عالم الخارج، ولا يتعيّن بأيّ من هذه الماهيات مالم ينضم اليها فصل مميز، كذلك انّ كل ماهية قابلة للصدق على أفراد وهويات متعددة ولا تتعين بأي فرد مالم ينضم اليه مشخِّص او مشخِّصات.

وكما أنّ الجنس والفصل متحدان في الخارج من حيث الوجود والذات، ولا يبرز التمايز بينهما إلّا في عالم الذهن، كذلك تتحد الماهيات النوعية والمشخصات الخارجية في عالم الخارج من حيث الوجود، ولا يبرز التمايز بينها إلّا في عالم الذهن، لأنّ ما هو موجود في الخارج ـ مثل زيد أو اي فرد آخر ـ موجود ذو هوية مشخصة، ولا يمكن تقسيمه بأية وسيلة الى قسمين، اي الى ماهية انسان، وتشخص خارجي. ولكن حينما يدخل الى عالم الذهن الواسع فبمقدور العقل أنْ يجزئه الى ماهية، وسلسلة من المشخصات، مثلما يحلل الماهية النوعية الى

---

١ ـ شرح المواقف، ج ١، ص ٣٦٨.

جنس، وفصل متميزين[١].

صاحب المواقف يشير الى نقطة مهمة وهي عبارة عن التفاوت بين الجنس والفصل من جهة والماهية النوعية ومشخصاتها من جهة اخرى. وهذا التفاوت عبارة عن انّ المشخصات الخارجية التي تتعين بها الماهية النوعية في الخارج، لا توجب ظهور الصور العقلية في الذهن لأنها امور جزئية، وانما تؤدي فقط الى ارتسام الصور في الحواس الظاهرية والتي لا تُدرك إلّا بواسطة الحواس الخمس او الواهمة، بينما الفصول المميزة التي هي مصدر لظهور الأنواع، بما انها عبارة عن كليات، لذلك تؤدي الى ايجاد صور عقلية متفاوتة في الذهن.

اذن الفصول تبعث على ايجاد كليات عقلية متفاوتة في الذهن وترسم مشخصات سلسلة من الهويات الشخصية في الحواس[٢].

ويتحدث في آخر المطاف عن تمايز الأشخاص في الخارج، فيقول:

«والأشخاص تمايزها في الوجود خارجي بهوياتها لا بمشخصاتها إذ لا تمايز في هذا الوجود بين الماهية والمشخص. ومن هنا ظهر أن لا وجود في الخارج إلّا للأشخاص. وأما الطبائع والمفهومات الكلية فينتزعها العقل من الأشخاص، تارةً من ذواتها وتارةً من الأعراض المكتنفة بها بحسب استعدادات مختلفة واعتبارات شتى»[٣].

صدر المتألهين

مسألة التشخص بحثها صدر المتألهين في كتبه الفلسفية بشكل واسع مثل سائر القضايا الفلسفية الاخرى.

فهو يرى ان التشخص الذي يمنع بحسب مقام الذات تصور الاشتراك في

١ـ نفس المصدر.

٢ـ نفس المصدر.

٣ـ نفس المصدر.

الشيء، ليس سوى وجود الشيء. وعليه فالتشخص من وجهة نظره مساوق للوجود، وكل وجود، متشخص بنفس ذاته، بحيث لو صرفنا النظر عن طبيعة وجود الشيء والذي هو عبارة عن تشخصه، فذلك الشيء مشترك وقابل الصدق على كثيرين من المنظار العقلي، وإن ضُمَّ اليه آلاف المخصصين.

ويقول صدر المتألهين ايضاً:

«ولا يبعد أن يكون التميز يوجب للشيء إستعداد التشخص فإنّ النوع المادي المنتشر مالم تكن المادة متخصصة الاستعداد لواحد منه لا يفيض وجوده عن المبدأ الأعلى»(١).

الحكماء بعد صدر المتألهين

معظم الحكماء الذين أتوا بعد صدر المتألهين، يعتقدون على غراره انّ مفهوم التشخص مساوق لمفهوم الوجود، لكنهم يفرّقون بين الامتياز والتشخص. وهذا ما يمكن ملاحظته في أبيات الحكيم هادي السبزواري التالية:

عين مع الوجود في الأعيان — تشخص ساوق في الأذهان

له الأمارات امور خارجه — تعرض مع عرض كعرض الأمزجه

إذ لا يفيد ضمّ ماهيات — كليّةً تشخصاً للذات

فيا إذا الكلّي مثله التحق — عن التشخص التميز مفترق(٢)

مما سبق يتضح ان أيّ شيء لا يمكن ان يوجد بدون أن يتشخص؛ وما هو موجود في الخارج، متشخص.

كما انّ انتزاع المفاهيم الكلية قابل للصدق على كثيرين، ويتعذر انفكاك بعضها عن البعض الآخر في الخارج، وانما يتم ذلك في الذهن فقط. والعقل هو

١ ـ الاسفار الاربعة، ج ٢، ص ١٠.

٢ ـ شرح المنظومة، قسم الفلسفة، ص ١٠٦.

الذي يقوم في عالمه الواسع بتحليل الامور وتجزئتها.

من مجموع ما قاله الحكماء، نحصل على القاعدة التالية القائلة: «الشيء مالم يتشخص لم يوجَد».

الحكيم الهيدجي اثبت هذه القاعدة بصورة النظم القياسي كالتالي:

«الشيء مالم يتشخص لم يوجد، لأنّ الطبيعة الكلية، نسبة جميع أشخاصها اليها واحدة، فما لم يتخصص بواحد منها لم يصدر عن العلة».

الوجود الذهني والقاعدة

تُعدّ مسألة الوجود الذهني، من المسائل التي تم إثباتها بواسطة هذه القاعدة. وهناك العديد من البراهين التي أُقيمت لإثباتها، لكن أقواها هو البرهان الذي استند الى هذه القاعدة بالذات.

القاضي عضد الدين الايجي استخدم هذه القاعدة للبرهنة على الوجود الذهني، فقال:

«من الامور الدالة على الوجود الذهني أنّ من المفهومات ما هو كلي، فلابد أن يكون الموصوف بها موجوداً، وليس في الخارج؛ إذ كل موجود في الخارج فهو مشخص فيكون موجوداً في الذهن»[١].

يقول الحكيم السبزواري في ذلك أيضاً:

«فهي بنحو الكلية موجودة وإذ ليس في الخارج، لأنّ كل ما يوجد في الخارج جزئي، ففي الذهن»[٢].

---

١ ـ المواقف (مع شرح الجرجاني)، ج ١، ص ٢٨٩.

٢ ـ شرح المنظومة، ص ٢٣.

الشيء لا يصدر عنه ولا يثمر ما يضاده

هذه القاعدة بُحثت في كتابي صدر الدين القونوي المعروفين أي «النصوص» و«مفتاح الأنس»، ولكن مع وجود اختلاف يسير في منطوقها في الكتابين. فقد وردت هذه القاعدة في كتاب «مفتاح الأنس» كما يلي: «الشيء لا يثمر ما يضاده وما يناقضه»، ومن الواضح انّ هذه العبارة لا تختلف عن العبارة الاولى الواردة في كتاب «النصوص» من حيث المعنى.

صدر الدين القونوي يعتبر هذه القاعدة، قاعدة عامة. أي أنّ أي شيء باستطاعته ان يكون مصدراً لشيء او لأشياء ما، يخرج عن دائرة شمول هذه القاعدة.

بموجب هذه القاعدة فإن مبدأ صدور أي شيء لا يمكن ان يكون مصدراً لصدور ضده. بل أنّ ما يصدر يتناسب مع مصدره دائماً، والمخلوق لا يتنافى مع الخالق قط. فقد ورد في القرآن الكريم ﴿قلْ كلّ يعمل على شاكلته﴾.

فلا يوجد عاقل ينتظر من الحنظل الحلوى، ولم يذق أحد من الحلوى سوى طعم الحلاوة.

خالق العالم الذي هو أحسن الخالقين، خلق الانسان فأحسن خلقه: ﴿لقد خلقنا الانسان في أحسن تقويم﴾. كما انه تعالى أقام أساس خلقة الانسان على مثاله، كما ورد في الحديث الشريف: «انّ الله خلق آدم على صورته».

برهان القاعدة

صدر الدين القونوي برهن على إثبات هذه القاعدة ليس عن طريق النقل فحسب، وانما من خلال برهان عقلي أيضاً. ويتلخص برهانه كما يلي:

ثمرةُ كل شيء، هي عبارة عن أثر ذلك الشيء. وأثر كل شيء ـ سواء كان جزئياً أم كلياً ـ لازم للشيء. ولازم كل شيء لا يمكن أنّ يكون ضد ملزومه أو نقيضه. وعليه فالنتيجة هي: «الشيء لا يصدر عنه ولا يثمر ما يضاده».

البعض أشكل على هذا البرهان وقال: اللزوم بين شيئين، موجود دائماً حتى وإن كان الشيئان متناقضين. اذن تسقط كبرى البرهان القائلة: «لازم الشيء لا ينافي ملزومه قط».

ردّ صدر الدين القونوي على هذا الإشكال قائلاً:

«وتحقيقه أنه إذا تحقق تقدير اللزوم الجزئي، تحقق الإثمار، والثمرة مناسبة، وإذا لم يتحقق فالمترتب عدم الإثمار لا أثمار العدم»[1].

توهم النقض

يتصور البعض أنّ هذه القاعدة ليست عامة، ولا تشمل جميع الموارد بشكل كلي. ويرجع هذا لتصورهم ان نقضاً ورد على صدق هذه القاعدة في بعض الموارد بحسب الظاهر، مثل:

١ـ الموجودات الثابتة والمجردة، منشأ صدور الموجودات الحادثة والفانية.

٢ـ العالم ورغم ما يُشاهَد فيه من كثرة إلّا انه صادر عن واحد حقيقي.

٣ـ السقمونيا الذي هو نبات حار الطبع، يؤدي الى التبريد بحسب التجربة الطبية.

١ـ مفتاح الأنس، ص ٢٩.

دفع التوهم

جميع هذه الموارد تبدو بحسب الظاهر متناقضة مع مفاد هذه القاعدة إذْ لا تتناسب فيها النتيجة التي هي أثر الشيء ولازمه مع المبدأ الذي هو مؤثر وملزوم. ولكن لو أُنعم النظر فيها لا تضح انها ليست متعارضة مع مفاد القاعدة إذ انّ الأثر الذي هو الثمرة لا يترتب على ذات المؤثر من حيث هو هو، وانما منشأ الأثر هو ذات الشيء المشروط. أي أنّ مجموع الشرط والمشروط هو المؤثر، بينما المعتبر في القاعدة أنْ تتعلق صفة التأثير بنفس ذات الشيء، أي أنّ تكون وصفاً لحال الشيء لا وصفاً لحال المتعلق.

يقول صدر الدين القونوي:

«وهذا عام في كل ما يسمى مصدراً لشيء أو أشياء، او أصلاً مثمراً، لكن انما يكون له هذا الوصف باعتبار من حيث هو هو».

على هذا الضوء لا يبقى أي توهم للنقض، فإذا ما شوهد في الأمثلة السابقة انّ الأثر متناقض مع المؤثر او انّ اللازم متضاد مع الملزوم، فذلك يرجع لشرط خارج ذات الشيء، وهو عبارة عن الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية في المثال الأول، وعبارة عن ظهور الكثرة الماهوية في العقل الأول وسائر العقول في المثال الثاني، وعبارة عن إسهال الصفراء الذي يؤدي الى تبريد المزاج في المثال الثالث.

الشيء لا يظهر عنه ما يشابهه كل المشابهة

هذه القـاعدة مـوجودة أيـضاً في كـتابي «النـصوص» و«مـفتاح الأنس» للقونوي. غير انها لم ترد بـالمنطوق اعـلاه بـالضبط، وانما وردت في كـتاب النصوص كما يلي «لا يثمر شيء ولا يظهر عنه ايـضاً عـينه ولا مـا يشـابهه مشابهة تامة»، وفي كتاب «مفتاح الانس» كالتالي: «الشيء لا يثمر ما يشابهه كل المشابهة». ومن الواضح ان كلا هاتين العبارتين تدل على معنى واحد هو: ما يظهر من الشيء لا يشابهه تماماً.

برهان القاعدة

استدل صدر الدين القونوي بوجهين لاثبات هذه القاعدة فقال: «فإنه يلزم أنْ يكون الوجود قد حصل وظهر في حقيقة واحدة على وجه واحد مرتين، وذلك تحصيل الحاصل؛ وأنه محال لخلوه عن الفائدة، وإنه من قـبيل العـبث، ويتعالى الفاعل الحق عن العبث»[1].

إذن الوجه الأول هو: اذا شابه أثر الشيء نفس الشيء تمام المشابهة، يلزم حصول الوجود في حقيقة واحدة ورتبة واحدة وعلى وجـه واحـد مـرتين، وتكرار الوجود عبارة عن تحصيل الحاصل. وبما أنّ تحصيل الحـاصل محـال، فالذي يوجبه محال أيضاً.

---

١ ـ النصوص، ص ١٩٢.

الوجه الثاني: اذا شابه أثر الشيء نفس الشيء تمام المشابهة، يلزم ان يكون وجود الأثر خالياً من أية فائدة، وما هو خال من الفائدة، عبث، وهذا محال بالنسبة لله تعالى الذي هو أصل الأصول والمؤثر الحقيقي.

ابن سينا تحدث عن هذه القاعدة ايضاً تحت عنوان «الشيء لا يفعل في شبيهه»، فقال:

«ومعنى قولهم انّ الشيء لا يفعل في شبيهه هو أنّ الشيء الحاصل بالفعل، من المستحيل ان يقال انه مستفاد عن طارئ من شأنه ان يحدث عنه مثل ذلك الحاصل، بخلاف ما يعرض إذا كان الطارئ بهذه الصفة والمطروء عليه عادم لذلك الشيء الذي فرضناه فيما كان كلامنا فيه حاصلاً، بل فيه ضده، وأما الزيادة عن الحاصل، فقد تقع من الطارئ في كيفية كان قوياً او ضعيفاً إلّا أن يكون ضعفه في تلك الكيفية يجعله الى ضدها أقرب، فيكون السلطان في التأثير لضدها، فهذا هو الذي يجب أن يسلم عن قول الناس انّ الشيء لا يفعل في شبيهه، فإنه إن لم يفهم على هذه الصورة فليس بواجب أن يسلم»[١].

القونوي، فضلاً عن مفتاح الأنس، أثبت هذه القاعدة في النصوص أيضاً من خلال استدلال لطيف:

أصل الزمان هو الدهر، ونسبة الدهر الى العوالم الدهرية والمعنوية كنسبة الزمان الى الموجودات الزمانية في العالم المادي والعنصري. والشأن الالهي متجدد دائماً حيث قال تعالى ﴿كل يوم هو في شأن﴾، لأنّ العالم بحاجة الى إمداد الحق تعالى في كل آن وكل نَفَس، بحيث لو انقطع امداده في آن واحد، لانغمر العالم في العدم.

اذن على ضوء هذين الأصلين، اي وجود الدهر، والشأن الالهي، فإنّ صفة

---

١ ـ الشفاء، الطبيعيات، ص ٢١٧.

الوجود في حالة تجدد مستمر، وقد قال تعالى: ﴿بل هم في لبس من خلق جديد﴾، إذ مثلما لا يوجد تكرار في أجزاء العالم، كذلك لا تكرار في ما يتعيّن بواسطة الدهر والزمان. وعليه لا يوجد تكرار في الوجود، وهذا هو المعنى الذي تفيده هذه القاعدة[١].

تنويه

من الضروري التنويه الى الأمر التالي وهو: تتعذر درجة القرب والبعد بين أثر الشيء ونفس الشيء او بين الصادر والمصدر، في الحدين النهائيين لكل من القرب والبعد، لأنّ الدرجة النهائية لبعد أثر الشيء عن الشيء هي عبارة عن تناقض ذلك الأثر مع الشيء، وهذا ما يُعدّ محالاً طبقاً للقاعدة القائلة «الشيء لا يصدر عنه ولا يثمر ما يضاده». كذلك فالدرجة النهائية لقرب أثر الشيء من الشيء، تعني التشابه الكامل بين أثر الشيء والشيء، وهذا محال ايضاً طبقاً للقاعدة القائلة «الشيء لا يظهر عنه ما يشابهه كل المشابهة».

اذن ميزان القرب والبعد بين أثر الشيء ونفس الشيء، متذبذب دائماً بين الحدين النهائيين للقرب والبعد. اي انّ درجة بعد أثر الشيء عن نفس الشيء لا تصل الى حد التضاد والتناقض قط، كما أنّ درجة قرب أثر الشيء الى نفس الشيء لا تصل الى حد المشابهة الكاملة قط.

على ضوء ما سبق يمكن القول أنّ اثر الشيء بالنسبة الى نفس الشيء، قريب من جهة وبعيد من جهة اخرى. فهو قريب من حيث أنّ أثر الشيء لا يمكن ان يتناقض مع نفس الشيء، وبعيد من حيث ان اثر الشيء لا يمكن ان يشابه نفس الشيء مشابهة كاملة. وهذا هو ذات الشيء الذي عبّر عنه الحكماء بلزوم السنخية بين العلة والمعلول.

فقد قيل في باب لزوم السنخية بين العلة والمعلول انّ المعلول هو من جهةٍ

---

١ ـ مفتاح الانس، ص ٣٢.

عين العلة، ومن جهةٍ اخرى غيرها. فالعلة والمعلول متباعدان من جانب ومتقاربان جداً من جانب آخر. والفاصل بينهما ليس على سبيل انعزال المعلول عن العلة، وانما على سبيل الشدة والضعف في مراتب الوجود.

الشيء لا يعدم بذاته

بمقتضى هذه القاعدة، لا يُعدم أي شيء ذاتياً، وذات الشيء لا تقتضي العدم قط. فالعدم يعرض على ذات الشيء دائماً، اذ لو اقتضت ذات الشيء العدم فلن توجد قط.

البعض يتصور انّ هذه القاعدة ليست عامة، وأنّ موضوع الحركة يخرج عن دائرة شمولها، اعتقاداً منهم انّ الحركة تنعدم ذاتياً في كل لحظة. غير انّ هذا التصور لا يقوم على العقل، لأنّ الحركة وإن كانت موجوداً سيالاً قلقاً وفي حالة وجود وعدم مستمرة، لكنه لا يوجد ولا يعدم بدون علة، وانما يعطي جزء منه موضعه لجزء آخر بالاستناد الى علة.

يقول الفارابي بهذا الشأن:

«الشيء لا يعدم بذاته وإلّا لم يصح وجوده. والذي يتوهم في الحركة أنّها تُعدم بذاتها، محال، فإنها لعدمها سبب. فإذا بطلت الحركة الاولى يتبع بطلانها وجود حركة أخرى»[1].

السهروردي

الشيخ شهاب الدين السهروردي بحث هذه القاعدة تحت عنوان «الشيء لا

---

١ ـ رسالة اثبات المفارقات، ص ١٩.

يقتضي عدم نفسه»، واستدل على إثباتها. ولا يلاحظ في استدلاله لاثبات هذه القاعدة كلام جديد، لأنّ استدلاله يقوم على المبدأ التالي: اذا اقتضى الشيء في مقام الذات عدمه، فلن يبلغ الوجود قط. وهذا هو ذات الاستدلال الذي يلاحظ في آثار الفارابي لإثبات هذه القاعدة.

السهروردي يرى قيام أبدية الله تعالى الذي يطلق عليه تعبير «نور الأنوار» على هذه القاعدة. ولذلك نراه يقول في حكمة الاشراق:

«لا يمكن العدم على نور الأنوار، إذ لو جاز عليه لكان عدمه إما لذاته، أو لبطلان ما لوجوده مدخل في وجوده كالشروط، او لحصول ما لعدمه مدخل في وجوده كالموانع.

والأول باطل لأنّ الشيء لو اقتضى عدم نفسه لماوجب، لوجوب مقارنة المعلول للعلة التامة، واليه أشار بقوله: الشيء لا يقتضي عدم نفسه، وإلّا ما تحقق.

وكذا الثاني، لأنه وحداني الذات من جميع الوجوه لا شرط له، واذ لا شرط له فلا يتصور عليه العدم بسبب انتفاء شرطه.

وكذا الثالث، لأنّ ما سواه تابع له لاحتياج الكل اليه لكونه واجباً وغنياً، فلا موضوع له، فلا ضد له...

وإذ لا شرط له ولا مضاد له، فلا مبطل له»[1].

---

١ ـ شرح حكمة الاشراق، ص ٣٠٩.

الشيء إنّما يدرك ما هو شبيهه

الشبه بين المدرِك والمدرَك ضروري بموجب هذه القاعدة، بحيث لولا هذا الشبه لما تحقق الادراك.

ابن سينا ينسب هذه القاعدة الى انباذقلس، فيلسوف اليونان القديم وأحد الفلاسفة المعروفين، ويقول:

«ومنهم من رأى: الشيء إنما يدرك ما هو شبيهه، وأنّ المدرِك بالفعل شبيه المدرك بالفعل، فجعل النفس مركباً من الأشياء التي يراها عناصر؛ وهذا انباذقلس قال انما يدرك النفس كل شيء شبيهه فيها»[1].

على ضوء هذه العبارات ندرك ان أساس اعتقاد انباذقلس حول النفس الناطقة وتركبها من عناصر أربعة، يقوم على هذه القاعدة، لأنّ النفس الناطقة تدرك العناصر الأربعة، والشيء المدرِك شبيه بما يدركه. إذن النفس الناطقة شبيهة بالعناصر الأربعة.

اذن لو اعتبرنا الشبه عبارة عن نوع من التناسب الذاتي والارتباط الوجودي، لتوصلنا الى النتيجة التالية وهي أنّ النفس الناطقة مركبة من أربعة عناصر.

ابن سينا الذي ينسب تركب النفس الناطقة من اربعة عناصر الى انباذقلس، لم ينقل هذا الكلام في صورة نظام قياسي، ولكن بما انّ انباذقلس

---

١ ـ الشفاء، الطبيعيات، ص ٢٨٢.

يشيد هذا التركب على هذه القاعدة، باستطاعتنا صياغة فكرته هذه وفق النظام القياسي التالي:

النفس الناطقة تدرك العناصر الأربعة المؤلّفة لسائر الموجودات. وكل شيء مدرك شبيه بما يدركه.

اذن النفس الناطقة شبيهة بالعناصر الأربعة. وهذا الشبه لا يتحقق إلّا إذا تركبت النفس الناطقة من العناصر الأربعة.

صدر المتألهين الشيرازي بحث هذه القاعدة ايضاً واعتبرها صائبة اعتقاداً منه ان المدرِك من جنس المدرَك. اي انه ذهب في رأيه الى ما هو أبعد من الشبه بين المدرِك والمدرَك فقال باتحادهما. وهذا ما يمكن رؤيته في كلماته التالية:

«وأما من رأى منهم أنّ الشيء انما يدرك شبيهه، وأنّ المدرك بالفعل شبيه بالمدرك، فقوله حق وصواب. وقد تكرر منا انّ المدرِك دائماً من جنس المدرَك، فاللمس يدرك الملموسات وهو من جنسه. وكذا الذوق يدرك المذوقات وهو من جنسه... والوهم يدرك الوهميات، والعقل للعقليات. وبالجملة كل قوة إدراكية إذا تصور بصورة المدرك يخرج ذاته من القوة الى الفعل؛ ولا شبهة في أنّ القوة القريبة واستعداد القريب من الشيء، من جنس صورة ذلك الشيء وفعليته، وقد علمتَ بالبرهان القطعي اتحاد العقل بالمعقولات والحس بالمحسوسات، والاتحاد أشد من الشبه»[١].

ما يمكن ان تفيده هذه القاعدة هي الشبه بين المدرِك والمدرَك وليس الاتحاد فيما بينهما. فابن سينا ورغم عدم اعتقاده باتحاد المدرِك والمدرَك إلّا انه نقل هذه القاعدة عن القدماء ودافع عنها، غير انّ صدر المتألهين لم يقتنع بمجرد الشبه بين المدرِك والمدرَك، وأصرّ على الاتحاد ما بينهما، ولذلك أيدّ هذه القاعدة من هذا المنطلق وفسّرها طبقاً لفكرته.

---

١ ـ الأسفار، ج ٨، ص ٢٥٣.

الشيء إنما يدرك ما سواه لأنّه متقدم عليه

نقل ابن سينا هذه القاعدة عن قدماء اليونان أيضاً.

بما أنّ الشيء المدرِك متقدم على الصورة الادراكية، فقد اعتبروا النفس الناطقة قابلة للادراك ايضاً. وبما أن الاشياء القابلة للادراك كالماء، والنار، والأرض، والهواء مختلفة من حيث الحقيقة، فقد اختلفوا في حقيقة النفس الناطقة التي اعتبروها مبدأ هذه الأشياء.

غير أنّ جميع اولئك الذين يعتبرون النفس مبدأ هذه الأشياء، يلتقون في الأمر التالي وهو انّ ادراك النفس لهذه الأشياء يعود الى انها من جنسها، وأنّ مبدأها من جنسها ايضاً. ولذلك يعتبرون النفس موجوداً مركباً من العناصر الأربعة.

يقول ابن سينا في ذلك:

«ومنهم من رأى أنّ الشيء إنما يدرك ما سواه، لأنه متقدم عليه ومبدأ له. فوجب أنْ يكون النفس مبدأً، فجعلها من الجنس الذي كان يراها إما ناراً او هواء او أرضاً او ماء. وكل هؤلاء كان يقول إن النفس إنما تعرف الأشياء كلها لأنها من جوهر المبدأ لجميعها»[١].

صدر المتألهين بحث هذه القاعدة ايضاً كبحثه لقاعدة «الشيء انما يدرك ما هو شبيهه»، واعتبرها في منتهى القوة والثبات، لأنه يعتبر المعلوم بالذات

---

١ ـ الشفاء، الطبيعيات، ص ٢٨٢.

عبارةعن صورة ادراكية حاضرة لدى المدرِك دائماً.

اذن ادراك الشيء ليس سوى حضور الصورة الادراكية لدى الموجود المدرِك. ونظراً لاستحالة وجود شيء لدى شيء آخر بدون وجود ارتباط ذاتي بينهما، فلابد من وجود ارتباط ذاتي بين المدرِك والصورة الادراكية.

وهذا الارتباط الذاتي عبارة عن رابطة العلية والمعلولية، وعليه تُعدّ الصورة الادراكية بالنسبة الى ذات المدرِك، كالمجعول بالنسبة الى الجاعل، وليست نسبة حلول وانطباع شيء في شيء آخر.

يقول صدر المتألهين بهذا الشأن:

«فقولهم انّ الشيء انما يدرك ما سواه لأنه متقدم عليه، في غاية القوة والاستقامة، فإنّ المعلوم بالذات هو الصورة الحاضرة عند المدرِك، وقد علمت أن ادراك الشيء هو وجوده للمدرك، ووجود شيء لشيء لا يكون إلّا بعلاقة ذاتية بينهما، وليست العلاقة الذاتية إلّا العلية والمعلولية، ولكن نسبة الصورة المدركة الى الذات العالمة نسبة المجعول الى الجاعل لا نسبة الحلول والانطباع، كما علمت ذلك في باب الوجود الذهني وفي مباحث الإبصار وغيرهما»[1].

تنويه

لابد من التنويه الى الأمر التالي وهو أنّ ما يريده قدماء الفلاسفة من هذه القاعدة يختلف تماماً عما يريده صدر المتألهين منها، لأنّ قدماء حكماء اليونان اثبتوا عن طريق تقدم النفس على الأشياء المادية، مبدئيتها للأشياء، كما أثبتوا عن طريق لزوم السنخية بين المبادي وذي المبادي، تركب النفس من العناصر الأربعة او سائر العناصر المادية.

اما صدر المتألهين فيعتبر النفس جوهراً بسيطاً، هو جسماني الحدوث

---

١ ـ الأسفار الأربعة، ج ٨، ص ٢٥١.

وروحاني البقاء. وهذا الكلام لا يتلاءم مع حديث قدماء الحكماء عن تركب النفس من عناصر أربعة.

صدر المتألهين وانطلاقاً من اسلوبه الخاص به، حينما رأى مفاد هذه القاعدة منسجماً مع أفكاره في باب ادراك النفس، فسّرها بما ينطبق مع هذه الأفكار الى درجة بحيث وصفها في غاية القوة والاستقامة.

وحينما رأى اختلاف آراء قدماء الفلاسفة اليونانيين عن آرائه لأنهم يتحدثون عن مادية النفس وتركبها من العناصر الأربعة، لجأ الى تأويل هذه الآراء أيضاً وصبها في قالب يتماشى مع افكاره، ففسّر عنصر النار بحرارة الشهوة والغضب في النفس الأمارة، وعنصر الهواء بالشوق والمحبة، وعنصر الماء بماء الحياة، وعنصر الأرض بأرض الحقائق في مرتبة العقل الهيولاني، موردأً على كل تفسير شاهداً من الآيات والأحاديث.

لتفسير عنصر الماء بماء الحياة استشهد بالآية الكريمة ﴿وجعلنا من الماء كل شيء حي﴾[1]، ولتفسير عنصر النار بحرارة الشهوة والغضب استشهد بالآية الكريمة ﴿التي تطّلع على الأفئدة﴾[2]، ولتفسير عنصر الأرض بأرض الحقائق في مرتبة العقل الهيولاني استشهد بالحديث «ان القلوب تحيى بالعلم كما تحيى الأرض بوابل السماء»[3].

ولكن ما هو مدى بلوغ الحقيقة عن طريق هذه التفاسير؟

سؤال من الصعب الإجابة عليه.

صدر المتألهين يعتقد بشكل عام ان كلمات أكابر الفلاسفة القدماء، لا تخلو من رمز وسر، ولا يفسّرها سوى أهل الرموز والأسرار.

---

١ ـ سورة الأنبياء، الآية ٣٠.

٢ ـ سورة الهمزة، الآية ٧.

٣ ـ الأسفار الأربعة، ج ٨، ص ٢٥١.

الشيء إذا جاوز حده إنعكس ضده

هذه القاعدة لم تُبحث في أي كتاب من الكتب الفلسفية، غير انها قد استُند اليها في بعض الموارد لاسيا في موضوع عجائب الفطرة، وآثار عنايات الله تعالى في خلقة الموجودات، وهو الموضوع الذي بحثه صدر المتألهين، وعبّر عن اعتقاده بأنّ أفكار الانسان مهما كانت عالية فإنها قاصرة عن ادراك ذلك.

الحكيم هادي السبزواري يعتقد أنّ عجائب الخلقة لا تحصى، غير ان عدم التفات الناس اليها يكشف عن امرين:

الأول، بما أنّ ادراك هذه العجائب يحصل للانسان طوال حياته بصورة تدريجية، لذلك تفقد حالة العجب التي تتميز بها وتتحول الى شيء عادي.

الثاني، على ضوء قاعدة «الشيء إذا جاوز حده انعكس ضده»، بما انّ عجائب الخلقة كثيرة جداً، فانها تنعكس الى ضدها وتحل الحالة العادية محل الحالة العجيبة.

كلمات الحكيم السبزواري بهذا الشأن هي:

«إن سئلت عن الحق، فكل صنائعه دقيقة وكل فطره عجيبة إلّا أنه لما كان ادراكنا إياها بالتدريج لانقضى منه العجب. وأيضاً إذا جاوز الشيء حده انعكس ضده، فلما جاوزت الآيات والبينات والأعاجيب عن الحد والعد، لم

يتفطنوا»[١].

للسبزواري بيت شعري يصف البارئ تعالى بالاختفاء لشدة نوره يقوم على هذه القاعدة ايضاً:

يامن هو اختفى لفرط نوره
الظاهر الباطن في ظهوره[٢].

لأنّ الظهور حينما يزيد في شدته عن الحد، ينعكس الى ضده فيوجب بطونه.

---

١ ـ الاسفار الاربعة، ج ٧، ص ١١٨، حاشية س.

٢ ـ شرح المنظومة، الفلسفة، ص ١٢٦.

الشيء كلما كان أشدّ تحصلاً كان أكثر فعلاً وأقل انفعالاً

الشيء الموجود كلما كان أشد من حيث التحصل والوجود، سوف يكون لديه فعل أكبر وانفعال أقل. وكلما كانت هذه القاعدة معتبرة، كانت القاعدة الاخرى القائلة «الشيء كلما كان أضعف تحصلاً كان أكثر انفعالاً وأقل فعلاً»، معتبرة ايضاً.

صدر المتألهين يقسم القوة الى قسمين: فعلية، وانفعالية، ويقسم كلاً منهما الى اقسام أخرى من حيث الشدة والضعف. ويقول للقوة الفعلية والتي هي عبارة عن القوة الفاعلة، ثلاث درجات:

الاولى، يتحدد فعل الفاعل بأمر معين، كفعل الفاعل الطبيعي.

الثانية، تصدر أفعال كثيرة عن الفاعل، ورغم ذلك تحدد بحد معين، مثل جميع الأفعال الصادرة عن الفاعل المختار، والتي تختلف باختلاف الارادة، إلّا انها محدودة بحد معين دائماً.

الثالثة، تصدر عن الفاعل أفعال كثيرة لكنها غير محدودة بحد معين، كأفعال البارئ تعالى، فبما انّ صفته الفاعلية غير متناهية مثل سائر صفاته، فأفعاله غير متناهية أيضاً.

فلا حدود لبحر فعل البارئ تعالى، كما لا نهاية لقدرته الكاملة. شاهد فعله ﴿قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي﴾. وآية

قدرته ﴿وإنّ الله على كل شيء قدير﴾.

اذن فالله تعالى الذي هو عين التحصل والوجود، ومن حيث شدة الوجود فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى، فدائرة فعله غير متناهية ولا يُتصور لها أي حد. كما لا ينفذ الى ساحته المقدسة أي انفعال، وعليه فالحق تعالى فاعل لا يقبل الانفعال وليس لديه حد.

اذن لو قسّمنا القوة المنفعلة الى درجات مختلفة على هذا الغرار، لرأينا انه كلما كان تحصلها ووجودها أقل، كانت درجة انفعالها أوسع وفعلها أقل.

اذن فالهيولى التي تستغرق في ابهام محض، وليس لديها أي تحصل وفعلية، لديها دائرة انفعال غير محدودة ولا يصدر عنها أي فعل. ولا ريب في انّ هذا الكلام يصدق على الهيولى الاولى العارية من كل صورة فعلية، وليس على الهيولى المتلبسة بالصورة الفعلية والمستعدة لقبول سائر الصور.

عبارات صدر المتألهين بهذا الشأن كالتالي:

«وضابطة القول في القبيلتين انّ الشيء كلما كان أشد تحصلاً كان أكثر فعلاً وأقل انفعالاً، وكلما كان أضعف تحصلاً كان أكثر انفعالاً وأقل فعلاً. فالواجب جلّ ذكره لما كان في غاية تأكد الوجود وشدة التحصل، كان فاعلاً للكل وغاية للكل. وكانت قوته وراء مالا يتناهى بما لا يتناهى، والهيولى لما كانت في ذاتها مبهمة الوجود، غاية الإبهام، كالجنس العالي لتعريها في ذاتها عن كافة الصور التي هي مبادي للفصول ومقدمات للحصول، كانت فيه قوة قبول سائر الأشياء كالجنس العالي يقبل كل فصل ويحصل كل قسم»[١].

وهكذا يتضح سرّ دوام فيض الحق تعالى وبقاء الخلق. اذ طبقاً لهذه القاعدة: بما انّ واجب الوجود وجود بلا نهاية فلابد أن يكون فعله بلا نهاية أيضاً. وبما أن الهيولى الاولى حيثيتها الذاتية عين القوة والقبول، فلابد أن يكون انفعالها بلا

---

١ ـ الاسفار الأربعة، ج ٣، ص ٦.

نهاية ايضاً. اذن فعل الله الذي لا ينتهي وانفعال الهيولى الاولى اللا متناهي، يوجبان دوام الفيض وبقاء الخلق.

كل شيئين بينهما عموم وخصوص من وجه
تكون الماهية المركبة منهما اعتبارية

صاحب المحاكمات طرح هذه القاعدة ووصفها بأنها من جملة القواعد الفلسفية الثابتة. وعلى أساس هذه القاعدة رفض التعريف الذي قدمه ابن سينا للجسم والذي قال فيه «هو الجوهر الذي يمكن ان تفرض فيه أبعاد ثلاثة»، وعدّه رسماً فقط، لأن الشيء الذي يمكن ان تفرض فيه أبعاد ثلاثة، أعمّ من أن يكون طبيعياً أو تعليمياً، وتكون نسبته الى الجوهر عموماً وخصوصاً من وجه، لأنّ لديه مادة اجتماع واحدة ومادتي افتراق.

مادة الاجتماع عبارة عن الجسم الطبيعي الذي هو جوهر وكذلك يمكن ان تُفرض فيه أبعاد ثلاثة. ومادتا الافتراق هما:

١ ـ الجواهر المجردة التي هي جواهر لكنها غير قابلة للأبعاد.

٢ ـ الجسم التعليمي الذي ليس بجوهر لكنه قابل للأبعاد الثلاثة من حيث انه جسم تعليمي.

حينذاك، على ضوء القاعدة، اذا كانت النسبة بين شيئين، عموماً وخصوصاً من وجه، فالماهية المركبة منهما اعتبارية، بينما لو اعتبرنا تعريف ابن سينا للجسم حداً حقيقياً يلزم ان يكون الجسم الطبيعي موجوداً اعتبارياً، وهذا محال.

يقول في ذلك: «ثم انّ الذي يمكن ان تُفرض فيه أبعاد ثلاثة، أعمّ من أن يكون جسماً طبيعياً أو جسماً تعليمياً، فيكون بينه وبين الجوهر عموم

وخصوص من وجه، ومن قواعدهم أن كل شيئين بينهما عموم وخصوص من وجه، تكون الماهية المركبة منهما اعتبارية لا حقيقية. فلو كان هذا التعريف حداً يلزم ان تكون ماهية الجسم الطبيعي اعتبارية، وأنّه محال»[1].

هذه القاعدة لم تُبرهَن في الكتب الفلسفية، ولكن يتضح مفادها على ضوء ما ذكره المنطقيون في باب العموم والخصوص، لأنّ علماء المنطق يعتبرون التباين الجزئي أمراً مشتركاً بين العموم والخصوص من وجه والتباين الكلي.

وقالوا في تعريف التباين الجزئي:

«هو صدق كل من الكليتين بدون الآخر في الجملة»[2].

من هذا يتضح انّ هذا التعريف يشمل العموم والخصوص من وجه ويشمل التباين الكلي أيضاً. ولذلك يُعدّ العموم والخصوص من وجه، من اقسام التباين الجزئي، لأنّ لديه مادتي افتراق بحيث يصدق كل واحد من الشيئين بدون الآخر. وحينما تصدق أية واحدة من الماهيتين بدون الاخرى، يتضح ان كلاً منهما لا تأثير لها على ذات الاخرى، واجتماعهما في المادة مجرد اجتماع عرضي، كالانسان والأبيض، حيث النسبة بينهما عموم وخصوص من وجه، اي وجود مادتي افتراق، ومادة اجتماع واحدة.

اذن فالشيئان اللذان هما في مقام الذات مستقل أحدهما عن الآخر، لن يؤديا الى ظهور ماهية حقيقية، وإن اشتركا في أمر عرضي واحد. وهذا هو عين المعنى الذي اراده صاحب المحاكمات حينما قال:

«كل شيئين بينهما عموم وخصوص من وجه، تكون الماهية المركبة منهما اعتبارية».

---

١ ـ المحاكمات (مع حاشية ميرزا جان)، ص ٩.

٢ ـ شرح المنظومة، المنطق، ص ١٨.

كل شيء حكم العقل انه كمال لذات ما من حيث هي ذات من غير اعتبار تجسّم وتركب وممكن بالإمكان العام، يجب على واجب الوجود

هذه القاعدة معيار يمكن بواسطته معرفة صفات الكمال وتمييزها عن سائر الصفات.

بموجب هذه القاعدة: انّ أيّ شيء ممكن بالإمكان العام حينما يعرض على الوجود ولا يستلزم تخصص الوجود بتخصص الاستعداد، فإنّها صفة كمال ويجب إثباتها للحق تعالى، مثل صفة العلم التي هي ممكنة بالامكان العام، كما ان عروضها على الوجود لا يستلزم تخصص الاستعداد في الوجود، ولذلك تُعد من جملة صفات الكمال، ووجوب اثباتها للباريء تعالى بحكم العقل. على العكس من صفة البياض او السواد وغيرهما، حيث ان عروض هذه الصفات على الوجود بدون تخصص الاستعداد، أمر مستحيل. ولذلك لاتعد من الصفات الكمالية، كما لا يجوز اثباتها لله تعالى.

هذه القاعدة أوردها الشيخ شهاب الدين السهروردي كضابط جامع لتمييز الصفات الكمالية عن غيرها:

«كل شيء حكم العقل انه كمال لذات ما من حيث هي ذات وموجود من غير اعتبار تجسّم وتركب وممكن بالإمكان العامي، فيمكن بالامكان العام على واجب الوجود؛ فيجب لأنه كمال للوجود، من حيث هو وجود، لا يوجب

تكثراً فلا يمتنع»[١].

الحكيم السبزواري

الحكيم هادي السبزواري يعتبر هذه القاعدة معياراً لمعرفة صفات الكمال، مع استخدامه لبرهان الصديقين فيها، ولذلك نراه يقول في البيت التالي:

وقس عليه كلما ليس امتنع
بلا تجسمٍ على الكون وقع[٢]

السبزواري يعتبر برهان الصديقين جارياً في الصفات الكمالية التي هي من مصاديق هذه القاعدة.

ويستعين السبزواري بعبارة للفارابي بهذا الشأن تقول:

«يجب ان يكون في الحياة حياة بالذات، وفي الارادة ارادة بالذات، وفي الاختيار اختيار بالذات حتى تكون هذه في شيء لا بالذات».

ولكن لا يخفى أنّ ثمة بوناً شاسعاً بين معنى عبارة الفارابي وبرهان الصديقين. فمراد الفارابي من هذه العبارة ليس مفاد برهان الصديقين، وانما هي اقرب الى المعنى الذي توحيه قاعدة «كل ما بالعرض لابد وأن ينتهي الى ما بالذات».

صدر المتألهين يعتبر هذه القاعدة معياراً لمعرفة العوارض الذاتية للوجود، وشخّص عن هذا الطريق مسائل الفلسفة الاولى التي هي عبارة عن العوارض الذاتية للوجود، كما أفلح في تعريف موضوع الفلسفة الاولى عن طريق استخدام هذه القاعدة، لأن موضوع كل علم عبارة عن ذلك الشيء الذي يبحث العلم عن عوارضه الذاتية.

اذن حينما تُستخدم هذه القاعدة فتُعرف العوارض الذاتية للوجود والتي

---

١ ـ التلويحات، ص ٤١.

٢ ـ شرح المنظومة، الفلسفة، ص ١٤٢.

تعرض بدون أي تخصص طبيعي او رياضي، يتضح انّ موضوع هذه العوارض والذي هو عبارة عن أصل الوجود، موضوع الفلسفة الاولى، لأنّ ما يُبحث في هذه الفلسفة هو العوارض الذاتية للوجود.

يقول صدر المتألهين بهذا الشأن:

«كذلك للموجود بما هو موجود عوارض ذاتية يبحث عنها في العلوم الالهية. فموضوع العلم الالهي هو الوجود المطلق، ومسائله إما بحث عن الأسباب القصوى لكل موجود معلول كالسبب الأول الذي هو فيّاض كل وجود معلول من حيث أنه معلول، وإما بحث عن عوارض الموجود بما هو موجود، وإما بحث عن موضوعات سائر العلوم الجزئية»[١].

١ ـ الأسفار الأربعة، ج ١، ص ٢٤.

الصفة الواحدة المعينة لا تقوم بموصوفين

هذه القاعدة ليست سوى تعبير آخر للقاعدة الاخرى القائلة «العرض الواحد لا يقوم بالمحلين»، لأنّ نسبة الصفة الى الموصوف عبارة عن نسبة العرض الى موضوعه.

امتناع قيام العرض الواحد بمحلين، قاعدة بحثها الفخر الرازي وبرهن عليها ببرهانين:

البرهان الأول: إذا جاز قيام العرض الواحد بمحلين، فإنه لا يخرج عن حالتين:

١ ـ تقسيم أجزاء العرض الواحد الى اجزاء المحل بحيث يحل كل جزء من أجزاء العرض في جزء من أجزاء المحل.

٢ ـ ان يوجد العرض الواحد بصفته شيئاً واحداً بعينه، في محلين.

الحالة الاولى، خارجة عن محل النزاع وعن دائرة شمول القاعدة، لأنّ الذي تبحثه القاعدة هو عرض واحد غير مقسم الى أجزاء.

الحالة ثانية غير ممكنة وممتنعة، لأنّ ضرورة العقل تحكم انّ الشيء إذا وُجد في محل ما لا يمكن ان يوجد بعينه في محل آخر.

البرهان الثاني: اذا جاز قيام العرض الواحد بمحلين، ولو فرضنا في نفس الوقت بأنّ القائم في محلين عبارة عن عرضين، فحالة العرضين في الاثنينية كحالة العرض الواحد، وهذا الأمر يستلزم عدم وجود أي تمايز بين الوجود

الواحد والوجودين، بينما هذا أمر باطل بالضرورة.

اذن يتضح مما سبق انّ قيام العرض الواحد بمحلين، امر محال عقلياً، كما يمتنع قيام صفة معينة بموصوفين.

الإشكال على القاعدة

أشكل البعض على هذه القاعدة وأورد بعض الموارد كمادة نقض على كليّتها ومنها: مسألة العدد، ومفهوم الكلية.

العدد والكلية من العوارض التي تعرض على امور كثيرة، اي يُعد معروضها متعدداً دائماً. فمثلما انّ الرقم (٢) معروض للعدد، كذلك الرقمان (٣) و (٤) معروضان للعدد.

معروض الكلّي متعدد دائماً ايضاً إلّا في الحالات التي ينحصر فيها الكلي في الفرد.

وعليه تسقط كلية القاعدة ـ التي تبعث على امتناع قيام العرضين بمحل واحد ـ من درجة الاعتبار. غير أنّ اولئك الذين يأخذون بها كقاعدة كليّة، يقولون في مقام الرد على هذا الإشكال: انّ موضوعات الأعداد لديها نوع من الوحدة التي بموجبها توصف بالصور العددية.

اذن معروض العرض، غير متعدد، ويبقى امتناع قيام عرض واحد بمحلين قائماً.

يقول صدر المتألهين بهذا الشأن:

«وبرهان بطلانه انه لا يخلو إما أن يقال العرض الواحد انقسم حتى وجد كل جزء منه في جزء من موضوعه، وذلك مما لا نزاع فيه، او يقال الشيء الواحد بعينه موجود في كلا المحلين، وهذا محال، او يقال الشيء الواحد بعينه موجود في كلا المحلين، وهذا محال، لأن البداهة حاكمة بأنّ الذي وجد في هذا المحل ليس هو الذي وُجد في المحل الآخر؛ ولأنّا نقول لو قدّرنا أن يكون القائم

بالمحلين عرضين لم يكن حال العرضين في الاثنينية إلّا كحال العرض الواحد القائم بالمحلين، فيؤدي الى ان لا ينفصل الاثنان عن الواحد وهو محـال. فـإذاً يمتنع قيام العرض الواحد بالمحلين. فإن قيل هذا يبطل بالعدد، فإنّه عرض وهو عارض لأمور كثيرة، وكـذلك الكـلية عـارضة لامـور كـثيرة... والحــل انّ لموضوعات الأعـداد وحـدة بـاعتبارها صـارت مـوصوفة بـتلك الصـورة العددية»[١].

صدر المتألهين يتحدث عن اعتبار هذه القاعدة ويرى أنّ قيام صفة معينة بموصوفين محال. ثم يستدل على اعتبار القاعدة قائلاً:

«ثبت في مقامه انّ الصفة الواحدة المعينة لا تقوم بموصوفين، لأنّ العرض وجوده في نفسه هو بعينه وجوده لموضوعه، ولا يمكن ان يكون وجود واحد في نفسه وجوداً لأمرين مختلفين من غير أن يتحدا بنحو من الوجود»[٢].

واستند صدر المتألهين الى هذه القاعدة أيضاً لاثبات بعض المسائل الفلسفية مثل اتحاد النفس والبدن والتي اعتبرها من الأدلة المهمة عـلى اتحـاد الهـيولى والصورة أيضاً. فهو يرى أنّ النفس الناطقة متصفة بصفات معينة من البدن، حيث ان باستطاعة اي شخص ان يدّعي «انا متحرك» او «أنا ساكن». فكلمة الـ «أنا»، تشير الى النفس الناطقة. ومن جانب آخـر فـالشيء الذي يـتصف بصفة شيء آخر لابد ان يتحد معه، اذ لولا الاتحاد يلزم ان تقوم صفة معينة بموصوفين، وهذا محال طبقاً للقاعدة التي تقول «الصفة الواحدة المعينة لا تقوم بموصوفين». اذن فالنفس متحدة مع البدن.

---

١ ـ المباحث المشرقية، ج ١، ص ١٥٦.

٢ ـ الاسفار الأربعة، ج ٥، ص ٢٨٦.

صرف الشيء لا ميز فيه ولا تكرر

الشيء غير قابل للامتياز والتعدد في مقام الذات وصرف الحقيقة، لأنه اذا كان قابلاً للامتياز والتعدد لاستلزم الخلف. ويتمثل وجه الاستلزام في اننا لو فرضنا التعدد في صرف الماهية المجردة عن كل شيء عدا ذاتها، لأُثير السؤال التالي: من اين وُجد هذا التعدد؟ وللإجابة على هذا السؤال لابد من الاعتراف بأنّ هذا التعدد إما من ناحية الموضوع او من ناحية الزمان او المكان وسائر عوارض الماهية. والاعتراف بأنّ التعدد من ناحية الموضوع أو أحد عوارض الماهية يعني ان الماهية ليست عارية من كل شيء عدا ذاتها وهذا خلاف الفرض.

السهروردي

استخدم الشيخ شهاب الدين السهروردي هذه القاعدة في مضمار الوجود، ولم يعتبر صرف الوجود قابلاً للتعدد والتكرار، لأننا لو أولينا اهمية لصرف الوجود وجردناه من كل شيء عدا الوجود، لرأينا انّ كل ما أردنا فرضه ثانياً للوجود، ليس خارج الوجود، وانما هو الوجود نفسه، ولذلك لا يمكن تصور ثانياً لصرف الوجود. والشيء الذي لا ثاني له، غير قابل للتكرار.

يقول صدر المتألهين بهذا الشأن:

«صرف الوجود الذي لا أتمّ منه كل ما فرضته، فإذا نظرت فهو هو، إذ لا

ميز في صرف الشيء، والمخالط منه ليس هو الواجب المذكور، إذ الذي فصّله الذهن الى وجود وماهية، ليس مما لا يقبل العرضي ويمنع الشركة، كيف ويقع بالضرورة تحت مقولة من المقولات. وهذه عرشيات إلهامية، فواجب الوجود لا يتكثر أصلاً وليس في الوجود واجبان»[1].

صدر المتألهين استخدم هذه القاعدة في بعض الأحيان واستند اليها في اثبات سلسلة من المسائل.

ففي باب اتصال النفس الناطقة بعالم العقول، استند الى عدة اصول. من هذه الاصول هي انّ وحدة العقول ليست وحدة عددية كوحدة الجسم واللون والحركة، وانما هي وحدة خاصة منسجمة مع عالم العقول.

والتفاوت بين وحدة عالم العقول ووحدة عالم العناصر يتمثل في انه لو أُضيفت وحدات اخرى الى وحدة عالم العناصر، فلابد أن تكون مجموع الوحدات أكبر من وحدة واحدة. فمجموع الجسمين او عدة اجسام، اكبر من جسم واحد. بينما وحدة عالم العقول ليست هكذا، لأننا لو أخذنا المعنى العقلي بحد واحد ونوع واحد، ثم أضفنا معنى آلاف العقول الى هذا الحد والنوع، لما كان مجموع العقول اكبر من العقل الواحد.

يقول صدر المتألهين في ذلك مستنداً الى قاعدة «صرف الشيء لا ميز فيه ولا يتكرر»:

«هذا بخلاف الوحدة العقلية فإنا لو فرضنا وجود ألف عقل مثل هذا العقل لكان حال الواحد في وحدته كحال ذلك الألف في كثرته. مثال ذلك معنى الانسان بما هو انسان. فإنك إذا أضفت الى هذا المعنى معنى هو مثله في الحقيقة مع قطع النظر عن العوارض اللاحقة من الوضع والمقدار وغيرها، فلم تجد في ثانويته ولا المجموع في اثنينيته إلّا كما تجد الأول في وحدته.

---

١ ـ التلويحات، ص ٣٥.

ولذلك قال صاحب التلويحات: صرف الوجود الذي لا أتمّ منه كلما فرضته ثانياً فإذا نظرت اليه فإذن هو هو إذ لا ميز في صرف الشيء»[١].

الحكيم هادي السبزواري يعتبر هذه الجملة قياساً برهانياً مؤلفاً من صغرى موجبة وكبرى كلية. وصغرى القياس عبارة عن جملة «صرف الوجود صرف الشيء»، وكبرى القياس عبارة عن جملة «وكل صرف شيء لا ميز فيه ولا يتكرر»، ونتيجة القياس هي عبارة:

لا امتياز ولا تعدد في صرف حقيقة الوجود.

ما اورده السبزواري بهذا الشأن كالتالي:

«وهذا قياس برهاني صورته هكذا: صرف الوجود صرف الشيء، وكل صرف شيء لا ميز فيه. اما الصغرى فواضح، واما الكبرى فلإستلزام الخلف؛ لأنّ صرف البياض مثلاً ـ أي نفسه بلا شوب وخلط بغيره من الغرائب والأجانب عن ذاته ـ إذا فرض إثنين مثلاً فإما أن يكون التعدد بالموضوع وإما أن يكون الموضوع واحداً والزمان متعدداً او غير ذلك. وعلى أي تقدير لم يكن ما فرض صرفاً بل مخلوطاً بالغير، وهذا خلف»[٢].

من الموارد التي استُند فيها الى قاعدة «صرف الشيء لا ميز فيه ولا يتكرر»، هي انّ النفس الناطقة قابلة لمختلف الصور النوعية بحسب حقيقة الباطن والملكات الراسخة التي تكسبها طوال حياتها.

ولذلك قيل:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة
فمرعى لغزلان وديراً لرهبان

---

١ ـ الاسفار الأربعة، ج ٣، ص ٣٣٨.

٢ ـ نفس المصدر، حاشية س.

البعض أشكل على هذا الكلام وقال: اذا كان النوع الانساني واحداً، والنفوس البشرية افراد هذا النوع، فكيف باستطاعة النفس الناطقة قبول مختلف الصور النوعية؟ اي ان هذا لا يمكن أن يحدث إلّا بانقلاب الماهية، وهو أمر باطل عقلياً.

يقول صدر المتألهين في الرد على هذا الإشكال: الانسان من حيث الجانب الطبيعي والعنصري نوع حقيقي واحد، والنفوس البشرية افراد هذا النوع. والنوع الانساني واحد في جميع الأفراد من حيث الجانب الطبيعي. غير أن النفس الناطقة التي هي صورة هذا النوع الطبيعي باستطاعتها ان تقبل صوراً مختلفة من أنواع اخرى بحسب وجود آخر في عالم آخر.

فالهيولى الاولى واحدة في مقام الذات، لكنها حينما تتحول من مقام القوة الى مقام الفعل تقبل صوراً لا تحصى. ولذلك لا تتعارض الوحدة في مقام الذات مع الكثرة خارج مقام الذات.

هادي السبزواري يتمسك بقاعدة «صرف الشيء لا ميز فيه ولا يتكرر» لاثبات انّ الهيولى واحدة في مقام ذاتها لكنها تتعدد بقبولها للصور من خارجها. وهذا ما يمكن ملاحظته في كلماته التالية:

«الهيولى بحسب ذاتها واحدة إذ لا ميز في صرف الشيء. فكما لا ميز في صرف الفعلية لا ميز في صرف القوة إلّا أن الهيولى المتنوعة كثيرة. فإنّ الهيولى المجسمة غير الهيولى الاولى، والهيولى المتنوعة بالصور المنوعة النارية غير الهيولى المتنوعة بالصور المنوعة المائية، وكذا المتنوعة بصور المركبات؛ ولهذا كانت الهيولى محتاجة التحقق الى الصور الجسمية وفي التنوع الى الصور النوعية»[1].

الفيض الكاشاني يتمسك بهذه القاعدة ايضاً في وحدة واجب الوجود ونفي

---

١ ـ نفس المصدر، ج ٩، ص ٢٠، حاشية س.

الشريك عن البارئ تعالى:

«واذا ثبت انّ حقيقته تعالى هو الوجود البحت الغير المتناهي، ثبت أنه تعالى واحد لا شريك له، إذ لا تعدد في صرف شيء. ونعم ما قيل «صرف الوجود الذي لا أتم منه كلما فرضته ثانياً، فإذا نظرت فهو هو إذ لا ميز في صرف الشيء»، فإذن شهد الله أنه لا إله إلّا هو»[١]

١ ـ اصول المعارف، ص ١٤.

كل ما صحّ على الفرد صحّ على الطبيعة من حيث هي، وكل ما امتنع على الطبيعة امتنع على أفرادها

كل ما يمكن حمله على فرد من أفراد طبيعة شيء ما، يمكن حمله ايضاً على نفس طبيعة ذلك الشيء، وكل مالا يمكن حمله على نفس طبيعة الشيء، لايمكن حمله على أي فرد من أفراد ذلك الشيء.

المقصود بكلمة «الطبيعة» في هذه القاعدة، هي الماهية اللا بشرط المقسمي، والتي هي مجردة عن كل قيد وشرط حتى من قيد اللا بشرط.

الحكماء يقولون للماهية بثلاثة اعتبارات هي:

١ـ بشرط شيء.

٢ـ بشرط لا.

٣ـ لا بشرط.

ويعبَّر عن الاولى بالمخلوطة، وعن الثانية بالمجردة، وعن الثالثة بالمطلقة.

الماهية المخلوطة او بشرط شيء عبارة عن الماهية بشرط الوجود في الخارج.

الماهية المجردة او بشرط لا عبارة عن الماهية بشرط عدم الوجود في الخارج.

الماهية المطلقة أو لا بشرط عبارة عن الماهية التي لا مشروطة بوجود ولا مشروطة بعدم، وانما تؤخذ مطلقة من غير تقييد بنفي او إثبات.

بعد هذا يطرح السؤال التالي نفسه: مع أي قسم من اقسام الماهية ينطبق الكلي الطبيعي الذي هو عبارة عن أصل الطبيعة وصرف حقيقة الشيء؟

هناك العديد من الاجابات على هذا السؤال تختلف باختلاف الأفكار، لكن الذي يقوله المحققون من الحكماء بهذا الشأن هو أنّ الكلي الطبيعي وصرف الحقيقة لا ينطبق مع اي قسم من أقسام الماهية، بل الكلي الطبيعي عبارة عن اللا بشرط المقسمي الذي هو لا بشرط ازاء أقسام الماهية الثلاثة، والمنزه عن كل قيد وشرط. لأنّ المقسم إذا لم يكن لا بشرط ازاء الأقسام، فلا يمكن ان ينقسم الى تلك الأقسام.

اذن الماهية اللا بشرط تُعدّ من جهة قسماً من أقسام الماهية لديه قسمان: بشرط شيء، وبشرط لا، وتُعدّ من جهة اخرى مقسمة للماهيات، ومتحررة من كل قيد.

التفاوت بين الماهية اللا بشرط القسمي والماهية اللا بشرط المقسمي، هو انّ الاولى مقيدة باللا شرطية، اي أن اللا قيد بمثابة قيد لها، والثانية مجردة حتى عن هذا القيد. وبما انها متحررة من كل قيد فإنها تنسجم مع كل قيد، ولذلك قيل «لا بشرط يجتمع مع الف شرط».

اذن نسبة الكلي الطبيعي الى الأفراد ليست كنسبة الأب الواحد الى الأبناء، وانما كنسبة الآباء والأبناء.

يقول المحقق التفتازاني بهذا الشأن:

«والحق انّ الطبيعي بمعنى وجود أشخاصه»[١].

الفيلسوف الهمداني الذي يعرف بالرجل الهمداني، يرى أن نسبة الكلي الطبيعي الى الأفراد كنسبة الأب الواحد الى الأولاد. ولهذا السبب تحامل عليه ابن سينا وأخذ يدعوه بالرجل الهمداني.

---

١ ـ تهذيب المنطق، ص ٤.

على ضوء ما قيل بشأن الكلي الطبيعي والذي هو عبارة عن اللا بشرط المقسمي، عين الفرد. اذن ما هو صحيح وقابل للحمل على الفرد، صحيح وقابل للحمل على طبيعة ذلك الفرد.

يقول هادي السبزواري في صحة مدلول هذه القاعدة:

«وسرّه انّ اللا بشرط ولا سيما المقسمي، عين الفرد. فصحة شيء على الفرد عين الصحة على الطبيعية»[١].

النتيجة

هذه القاعدة استخدمها صدر المتألهين في نفي الماهية عن وجود البارئ تعالى، وقد قال في ذلك:

«لو كان وجود الواجب زائداً على ماهية الواجب، لزم وقوعه تحت مقولة الجوهر، فيحتاج الى فصل مقوّم، فيتركب ذاته، وهو محال.

وأيضاً كل ما صح على الفرد صح على الطبيعة من حيث هي، وكل ما امتنع على الطبيعة امتنع على أفرادها، ولما لزم قول الإمكان على بعض الجواهر ضرورة، صحّ وقوع الإمكان على مقولتها لذاتها. فلو دخل واجب الوجود تحت مقولة الجوهر للزم فيه جهة إمكانية باعتبار الجنس، فلا يكون واجب الوجود بالذات، هذا خلف»[٢].

---

١ ـ الأسفار الأربعة، ج ١، ص ١٠٨، حاشية س.

٢ ـ نفس المصدر، المتن.

الطبيعة ما لم توفّ على النوع الأتمّ شرائط النوع الأنقص بكماله، لم تدخله في النوع الثاني

هذه القاعدة استعرضها ابن سينا في بعض آثاره[١]. كما نقلها صدر المتألهين في معظم آثاره واستند اليها. ومن بين المسائل التي استند اليها في كتابيه المعروفين «المبدأ والمعاد»، و «الأسفار الأربعة»، مسألة إثبات وحدة اله العالم. ويُعدّ إثبات وحدة العالم أحد الطرق لاثبات وحدة اله العالم ونفي الشرك عن الباريء تعالى، في باب الالوهية، والذي يتم بعد إثبات وحدة الذات[٢].

لأجل إثبات وحدة العالم وامتناع وجود عالم آخر في عرض هذا العالم، أقام صدر المتألهين عدة براهين، وقسّم الكيفيات المحسوسة الى ١٩ قسماً، وعدّ ما هو اكثر منها محالاً. وهذه الأقسام عبارة عن: تسعة أقسام طعوم بسيطة، وأربعة أقسام كيفيات فعلية وانفعالية، وثلاثة أقسام مسموعات، ومبصرات، ومشمومات، وثلاثة أقسام محسوسات بالعرض[٣].

ومن خلال التمسك بهذه القاعدة رتّب مراتب سلسلة الانواع بعضها على البعض الآخر بدءاً بأدنى مرتبة وانتهاءاً بأعلاها. وعليه ما لم تهب الطبيعة جميع خصائص ولوازم الجسمية الى نوع الجسم وتكمله من هذا الجانب، فلن يصل

---

١ ـ الرسائل، ج ٢، ص ٢٤.

٢ ـ المبدأ والمعاد، ص ٤٤؛ الأسفار الأربعة، ج ٦، ص ٩٧.

٣ ـ الاسفار الاربعة، ج ٦، ص ٩٧، حاشية س.

الى مرحلة النبات. ومالم تضع الخصائص واللوازم النباتية بين يدي الجسم النامي، فلن يصل الى مرتبة الحيوانية، ومالم تجهز الحيوان بكافة الخصائص الحيوانية فلن يصل الى مرحلة النفس الناطقة الانسانية.

اذن نوع الانسان الذي لديه نفس ناطقة، يدرك جميع المحسوسات، وبالتالي يمكن الادعاء أنه لا توجد كيفيات عدا الكيفيات التسع عشرة، لأنه لو كانت هناك كيفيات محسوسة اخرى غير هذه الكيفيات، لأدركتها النفس الناطقة في كل آن.

اذن اذا لم توجد كيفيات محسوسة عدا هذه الكيفيات، فلن يوجد جسم آخر بطريقة اخرى بحيث يصدر عن الكيفيات. وحينما لا يوجد جسم آخر بطريقة اخرى، فلن يوجد عالم آخر عدا ما هو محسوس.

على هذا الضوء، تثبت وحدة العالم. وحينما تثبت وحدة العالم، تثبت وحدة إله العالم أيضاً.

لابد من الإشارة الى انّ مفاد هذه القاعدة لا يختلف عن مفاد قاعدة الإمكان الأخس التي سبق ان استعرضناها.

عليّة كل شيء لنفسه محال

الشيء ليس بمقدوره أن يكون علة لنفسه قط، لأنّ العلة متقدمة على المعلول دائماً. لأنه حينما يقال أن «أ» علة «ب»، المراد هو أنّ وجود «ب» مستمد من وجود «أ». وهذا المعنى لا يصدق إلّا إذا كان «أ» متقدماً على «ب». اذن فالعلة متقدمة بالذات على المعلول.

وعليه لو فرضنا الشيء علة لنفسه، يلزم ان يكون لذلك الشيء وجودان: أحدهما علة وهو متقدم، والآخر معلول وهو متأخر. وهذا الأمر باطل بالضرورة ومحال. اذن ليس بمقدور الشيء أنْ يكون علة لنفسه، لأنه إذا كان علة نفسه لاستلزم ذلك أمراً محالاً، وما يستلزم المحال، محال.

الوجه الآخر لامتناع علية الشيء لنفسه هو: كل شيء هو في مقام ذاته مصداق لحمل هو هو. فلو فُرض انّ الشيء علة لنفسه، لأصبح مصداقاً لحمل هو لا هو لأنّ العلة شيء والمعلول شيء آخر. وفي مثل هذه الحال يلزم ان يكون الشيء الواحد مصداقاً لحمل هو هو، ومصداقاً لحمل هو لا هو. وهذا ممتنع بالضرورة وباطل.

يعقوب بن اسحاق الكندي

هذه القاعدة أوردها اول فيلسوف اسلامي، اي يعقوب بن اسحاق الكندي، في آثاره، واستدل عليها كالتالي:

«ليس ممكناً ان يكون الشيء علة كون ذاته... لأنه لا يخلو من أن يكون

أيساً وذاته ليس، او يكون ليساً وذاته ايس، او يكون ليساً وذاته ليس، او يكون ايساً وذاته ايس. فإن كان ليساً وذاته ليس، فهو لا شيء وذاته لا شيء... ولا شيء لا علة ولا معلول، لأنّ العلة والمعلول انما هما مقولان على شيء له وجود ما...»[١].

ويقول أيضاً:

«وكذلك يعرض إن كان ليساً وذاته أيس؛ لأنه ايضاً ـ إذ هو ليس ـ لا شيء، ولا شيء لا علة ولا معلول، كما قدّمنا، فهو لا علّة كون ذاته. وكذلك يعرض إن كان ايساً وذاته ليس... وكذلك يعرض إن كان ايساً وذاته ايس... ومثل هذا أيضاً يعرض إن كان ليساً وذاته ليس... فليس يمكن إذاً أن يكون شيء علة كون ذاته»[٢].

الفارابي

المعلم الثاني ـ أبو نصر الفارابي ـ استعرض هذه القاعدة أيضاً واستدل على إثبات امتناعها، فقال:

«لا يجوز ان يكون الشيء علة نفسه، لأنّ العلة تتقدم على المعلول بالذات، وذلك إذا قلنا (الف) علة (ب)، فإنما نعني لذلك انّ وجود (ب) من وجود (الف) بالفعل؛ وقضية هذا تقتضي ان يكون وجود العلة متقدماً على المعلول، ولا يكون للشيء وجودان أحدهما متقدم وعلة والآخر متأخر ومعلول، حتى يكون الشيء علة نفسه»[٣].

واستطاع عن طريق هذه القاعدة إثبات مسألة كانت موضع اختلاف مستمر بين الحكماء والمتكلمين.

---

١ ـ الكندي الى المعتصم في الفلسفة الاولى، ص ١٠١.

٢ ـ الكندي، فلاسفة العرب، ٨، ص ٢٦.

٣ ـ مجموعة رسائل الفارابي، رسالة زينون، ص ٤.

على العكس مما يقوله الأشاعرة في عينية الوجود والماهية، معظم الحكماء يعتقدون انّ الوجود عارض على الماهية، وانّ احدهما قابل للانفكاك عن الآخر في مقام الفكر، رغم انه لا يشك في اتحادهما الخارجي، مثلما يقول هادي السبزواري:

انّ الوجود عارض الماهية
تصوراً واتحدا هوية[١]

وعلى صعيد عروض الوجود على الماهية يثور السؤال التالي:

هل باستطاعة الماهية المعروضة ان تكون علة لعروض الوجود على نفسه؟

البعض يرى جواز ذلك، والبعض الآخر يرفض.

الفارابي لا يجيز عليّة الماهية لعروض الوجود عليها لأنّ وجود المعلول نابع من وجود العلة. وعلى هذا الأساس يمكن ان يُدعى وجود العلة مفيداً ووجود المعلول مستفيداً.

اذن إذا اعتبرنا الماهية المعروضة علة لعروض الوجود على تلك الماهية، يلزم ان تكون الماهية مفيدة ومستفيدة، وهذا امر باطل بالضرورة لأنّ الشيء الواحد ليس بمقدوره أن يكون فاعلاً وقابلاً.

كلمات الفارابي بهذا الشأن هي:

«وبهذا الطريق يعلم أنه لا يجوز أن تكون ماهية الشيء سبباً لوجوده العارض للماهية لأنّ وجود العلة هو سبب في وجود المعلول، وليس للماهية وجودان أُحدهما مفيد والآخر مستفيد، ولا يجوز ان يكون شيئان كل واحد منهما علة للآخر، مثلاً (الف) و (ب)، فيكون (الف) علة لوجود (ب)، و (ب) علة لوجود (أ). فإنّ وجود (ب) إذا كان من (الف) وجب ان يكون وجود (الف) متقدماً على وجود (ب) فلا يكون معلوله، وذلك يقتضي ان يكون

---

١ ـ شرح المنظومة، ص ١٣.

(الف)من حيث هو علة (ب) متقدماً في وجوده على (ب)، ومـن حـيث هـو معلول (ب) متأخراً في وجوده عن وجـود (ب)، فـيكون في اعـتبار واحـد موجوداً ومعدومـاً، ويكون (ب) علـة نفسه لأن علة العلة علة. فاذا كان (ب) علة (الف) ويكون (الف) علة (ب)، كان (ب) علة نفسه، ويؤدي ذلك الى انّ وجوده متقدم علـى وجوده، وذلك باطل»[١].

---

١ ـ مجموعة رسائل الفارابي، رسالة زينون، ص ٤.

العرض لا يبقى زمانين

العرض لا يبقى على حالة واحدة في زمانين، وانما هو في حالة تجدد مستمرة، ويتغير في كل آن.

البعض يرى هذا التجدد والتغيير من باب تعاقب الأمثال، والبعض الآخر يراه من باب إعادة المعدوم.

هذه القاعدة طرحها لأول مرة المتكلمون الأشعريون، وبرهنوا عليها. وحذا حذو الاشاعرة في ذلك قدماء المعتزلة ايضاً كالنظّام والكعبي.

الفلاسفة لم يأخذوا بها إلّا في باب الأزمنة والأصوات، لكنهم طالما أشاروا اليها كقاعدة كلامية معروفة.

صدر المتألهين أخذ بمعنى هذه القاعدة في معنى خاص، وعدها غير قابلة للإنكار، خلال توضيحه لكلام الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي في حدوث العالم وتفسير الآية الكريمة ﴿ما عندكم ينفد وما عند الله باق﴾:

«وهو تجدد لجوهر الأمثال أو الأضداد دائماً من هذه الخزائن. وهذا معنى قول المتكلمين العرض لا يبقى زمانين، وهو قول صحيح حر لا شبهة فيه، لأنه بعث الممكنات»[1].

نصير الدين الطوسي يأخذ بهذه القاعدة في الجملة ويستند اليها في إثبات بعض المسائل، فهو يقول في مضمار إثبات تكلم الحق تعالى ونفي الكلام النفسي:

---

١ ـ الأسفار الأربعة، ج ٥، ص ٢٤٧.

«بما ان الله سبحانه قادر على كل الممكنات، فهو قادر على ايجاد الحروف المنظومة والأصوات في جسم من الأجسام غير الحسية، وقد عُدّت ذاته متكلمة لهذا الاعتبار. وبما أنّ الكلام مركب من حروف وأصوات، فالعرض لايبقى زمانين، فضلاً عن القدم»[١].

براهين القاعدة

الذين يقولون بهذه القاعدة لديهم ثلاثة براهين على إثباتها:

البرهان الأول: لو ظل العرض باقياً في الزمان الثاني، لاتصف بصفة البقاء. وحينذاك بما أنّ صفة البقاء عرض يلزم ان يتصف العرض بالعرض، بينما يمتنع قيام العرض بالعرض.

البرهان الثاني: يجوز عقلياً خلق نظير ذلك العرض في الزمان الثاني لأنّ الله تعالى قادر على ذلك، كما انه أمر يتفق عليه العقلاء. اذن لو بقي العرض في الزمان الثاني على حاله، لكان من المحال خلق نظيره في الزمان الثاني، لأن خلق نظير العرض في الزمان الثاني يستلزم اجتماع المثلين، بينما اجتماع المثلين باطل ومحال بالضرورة.

البرهان الثالث: اذا بقي العرض في الزمان الثاني، فإنه لن يعدم قط، لأنّ انعدامه في الزمان الثاني إما ان نعتبره تابعاً لذات العرض، او أن ننسبه الى عروض ضده على المعروض، بينما لا يجوز أي وجه من هذين الوجهين، لأننا لو نسبنا انعدام العرض الى ذاته، يلزم انتقال ماهية العرض من حالة الامكان الى حالة الامتناع، ولو نسبنا انعدام العرض الى عروض ضده على المعروض يقال انه لا يترجح اي واحد من الضدين على الآخر في إعدام ضده، كما ان تقديم أي منهما على الآخر يستلزم الترجيح بلا مرجح، وهو

---

١ ـ الفصول، ص ٢٢.

باطل.

هذه البراهين الثلاثة لإثبات قاعدة امتناع بقاء العرض يمكن ملاحظتها في كتب المتكلمين القدماء والجدد.

البرهان الثالث يمكن ملاحظته في أقدم كتاب لمتكلمي الشيعة، اي كتاب «انوار الملكوت في شرح الياقوت» لأبي اسحاق ابراهيم نوبخت، الذي يقول:

«واستدلت الأشاعرة على امتناع بقاء الأعراض بوجهين: الأول انها لو بقيت لما عدمت لاستحالة استناد العدم الى الذات وإلّا لزم الانتقال من الإمكان الى الامتناع والى طريان الضد، لأنه ليس أحدهما بالإعدام لصاحبه اولى من العكس»[1].

وورد البرهانان الأول والثاني في كتاب «شرح المواقف» كما يلي:

«احتج الأصحاب على عدم بقاء الأعراض بوجوه: الأول أنها لو بقيت لكانت باقية ـ اي متصفة ببقاء قائم بها ـ والبقاء عرض، فيلزم قيام العرض بالعرض. الثاني يجوز خلق مثله في محله في الحالة الثانية من وجوده، لأن الله تعالى قادر على ذلك إجماعاً. فلو بقي العرض في الحالة الثانية من وجوده لاستحال وجود مثله فيها، وإلّا اجتمع المثلان، وذلك محال؛ فبقاء الأعراض يوجب استحالة ما هو جائز اتفاقاً فيكون باطلاً»[2].

ذكرنا انّ فلاسفة وجمهور المعتزلة يرفضون هذه القاعدة ويشكلون على براهينها، ففي البرهان الاول يجيزون قيام العرض بالعرض، وفي البرهان الثاني نقضوا خلق نظير العرض بخلق نظير الجوهر. وفي البرهان الثالث أثاروا بعض الإشكالات التي لا مجال لذكرها.

---

١ ـ ص ٢٧.

٢ ـ شرح المواقف، ج ٢، ص ٢٥.

مصدر القاعدة

لابد من البحث عن مصدر ظهور هذه القاعدة واهتمام المتكلمين بـامتناع بقاء الاعراض، في مسألة مناط احتياج الممكن الى علة. فالحكماء والمتكلمون يختلفون في الاجابة على السؤال التالي: هل مناط احتياج ممكن الوجـود الى علة هو الحدوث او الإمكان؟

الحكماء يعتقدون أنّ مناط حاجة ممكن الوجود الى علة هو الإمكان، بينما يعتقد المتكلمون أنّ هذا المناط يتمثل في الحدوث.

ورغم الجهود التي بذلها المتكلمون للدفاع عن فكرتهم وترسيخها، واجهوا المشكل التالي: اذا كان الحدوث هو مناط حاجة الممكن الى علة، يلزم استغناء الممكن عن العلة بعد حدوثه، لأن الحدوث ـ الذي هو مناط الحاجة الى العلة ـ ينعدم بعد حدوث الممكن، ويلزم عن ذلك استغناء العالم عن الصانع في حالة بقائه، بحيث إذا جاز العدم على واجب الوجود الذي هو صـانع العـالم، فـلن يلحق أي ضرر بهذا العالم «تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً».

المتكلمون فكّروا في التخلص من مأزق هذا الإشكال فقالوا ان شرط بقاء الجواهر هي الأعراض، بحيث إذا فُقد العرض فُقد الجوهر أيضاً. ثم أضافوا: بما أنّ شرط بقاء الجـواهر هو الأعراض، وبما أنّ الأعراض متجددة دائماً وبحاجة الى المؤثر ولا تبق على حال واحد في زمانين، فالجواهر محتاجة الى المؤثر في حال البقاء ايضاً، وبذلك تُحلّ مشكلة استغناء العالم عن الصانع في حال البقاء، على حد زعمهم.

يقول شارح المواقف بهذا الشأن:

«وإنما ذهبوا الى ذلك لأنهم قالوا بأنّ السبب المحوج الى المؤثر هو الحدوث، فلزمهم استغناء العالم حال بقائه عن الصانع بحيث لو جاز عليه العدم ـ تعالى عن ذلك علواً كبيراً ـ لما ضرّ عدمه وجود العالم، فدفعوا ذلك بأنّ شرط بقاء

الجوهر في العرض ولما كان هو متجدداً محتاجاً الى المؤثر دائماً كان الجوهر أيضاً حال بقائه محتاجاً الى ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرطه فلا استغناء أصلاً»[١].

على ضوء ما سبق يتضح ان ما دفع بالمتكلمين لاتخاذ قاعدة من فكرة امتناع بقاء الأعراض، هو التخلص من مشكلة كبرى تمخضت عن اعتبار الحدوث مناط الاحتياج الى العلة وليس الإمكان.

ابن رشد

القاضي ابو الوليد محمد بن رشد ـ الفيلسوف الأندلسي المعروف (٥٢٠ ـ ٥٩٥ هـ)، اعتبر فكرة المتكلمين القائلة بأن العرض شرط بقاء الجوهر، فكرة متناقضة مع تعريفهم للعرض بأنه هو ماهية إذا وُجدت في الخارج وُجدت في الموضوع، وقال:

«أما من يقول بأنّ الأعراض لا تبقى زمانين وأنّ وجودها في الجوهر هو شرط في بقاء الجواهر، فهو لا يفهم ما في قوله من التناقض، وذلك انه إن كانت الجواهر شرطاً في وجودها إذ كان لا يمكن أن توجد الأعراض دون جواهر تقوم بها، فوضع الأعراض شرطاً في وجود الجواهر يوجب ان تكون الجواهر شرطاً في وجود أنفسها، ومحال أن يكون الشيء شرطاً في وجود نفسه، وأيضاً فكيف تكون شرطاً وهي لا تبقى زمانين؟ وكيف يكون السيال شرطاً في وجود الثابت؟»[٢].

---

١ ـ نفس المصدر، ص ٢٤.

٢ ـ تهافت التهافت، ص ٢٣٩ ـ ٢٤٠.

كل عرضي معلّل

هذه القاعدة يمكن أن تكون عكس مستوى تلك القضية التي هي عكس نقيض القاعدة المعروفة القائلة: «ذاتي كل شيء لم يكن معللاً» والتي بحثناها فيما سبق.

اذن على ضوء الأصل المنطقي القائل «العكس ملازم للأصل»، ونظراً لقولهم انه لو ثبتت قضية ما بطريق البرهان او البداهة، فلن يحتاج عكسها الى إثبات، لا تحتاج قاعدة «كل عرضي معلل» الى إثبات لانها عكس عكس القاعدة القائلة «ذاتي كل شيء لم يكن معللاً».

يقول هادي السبزواري:

«مع صدق الأصل، العكس يغني عن سند»[1].

ومن الجدير بالذكر ان عكس نقيض القاعدة المعروفة «ذاتي كل شيء لم يكن معللاً» عبارة عن قضية «كل ما يكون معللاً لا يكون ذاتياً»، اي ان كل قضية معللة، عرضية.

اذن لو عكسنا هذه القضية بطريق عكس المستوى الذي هو عبارة عن تبديل طرفي القضية، لحصلنا على القاعدة: «كل عرضي معلل».

وقد يقال هنا كإشكال انّ عكس القضية الموجبة سواء كان كلياً او جزئياً، عبارة عن موجبة جزئية، كقول التفتازاني:

---

١ ـ شرح المنظومة، المنطق، ص ٦٦.

«والموجبة إنما تنعكس جزئية لجواز عموم المحمول او التالي»[١].

وعليه فهذه القاعدة ـ اي كل عرضي معلل ـ كقضية موجبة، لا يمكن ان تكون عكس قضية «كل ما يكون معللاً فهو لا يكون ذاتياً».

والرد على هذا الاشكال هو: ان العكس الدائم الصدق للقضية الموجبة، هو قضية موجبة جزئية. ولكن لو صدق الموضوع والمحمول في قضية ما بشكل متساو، فمن الممكن ان يكون عكس القضية الموجبة الكلية، موجبة كلية. فقضية «كل انسان ناطق» ـ مثلاً ـ والتي هي قضية موجبة كلية، عكسها «كل ناطق انسان» قضية موجبة كلية ايضاً.

اذن قضية «كل معلّل عرضي» التي هي مفاد «كل ما يكون معللاً فهو لا يكون ثابتاً»، تصدق كقضية موجبة كلية. كما يصدق عكسها ايضاً والذي هو عبارة عن «كل عرضي معلل»، كقضية موجبة كليّة.

صدر المتألهين استخدم هذه القاعدة على صعيد نفي الماهية عن واجب الوجود بالذات، كقوله:

«فصل: في انّ واجب الوجود إنيته ماهيته، كل ماهية يعرض لها الوجود، ففي اتصافها بالوجود وكونها مصداقاً للحكم به عليها يحتاج الى جاعل يجعله كذا. فإن كل عرضي معلل إما بالماهية المعروضة له وإما بأمر خارج عنها. ولما علم من قبل امتناع تأثير شيء في وجوده من جهة أنّ العلة يجب ان تكون متقدمة على المعلول بالوجود، وتقدم الماهية على وجودها بالوجود غير معقول... فلا محالة تحتاج تلك الماهية في وجودها الى أمر خارج عنها. وكل ما يحتاج في وجوده الى أمر آخر فهو ممكن الوجود. فلو كان الواجب ذا ماهية لزم كونه ممكن الوجود؛ هذا خلف»[٢].

---

١ ـ تهذيب المنطق، ص ١٠، حاشية ملا عبد الله.

٢ ـ المبدأ والمعاد، ص ٢٤.

هادي السبزواري استخدم هذه القـاعدة في نـفي الكـثرة وإثـبات عـينية الوحدة مع صرف الوجود، فقال:

صـرف الوجود كثـرة لـم تعرضا
لأنـه إمـــا التوحــد اقتضــى
فهو وإلّا واحـد ما حصلا
او كان في وحدته معللا[١]

يقول الحكيم الهيدجي في ايضاح الشطر الأخير:

«لأن كل ما هو عرضي لشيء فهو معلل إما بذلك الشيء، وهو ممتنع لأنّ العلة بهويتها سابقة على المعلول وتعينه، فيلزم تقدم الشيء على نـفسه؛ وإمـا بغير ذلك الشيء فيكون محتاجاً اليه في تعيّنه، والتعيّن للشيء إما عين وجوده او في مرتبة وجوده»[٢].

---

١ ـ شرح المنظومة، الحكمة، ص ١٤٣.

٢ ـ تعليقة على شرح المنظومة، ص ٢٣٨.

كل ما بالعرض لابد أن ينتهي الى ما بالذات

كل موجود بالعرض لابد ان ينتهي الى موجود بالذات، لأنّ العرض تابع، والموجود بالعرض محكوم بأحكام العرض. وتبعية العرض أمر يتفق عليه الجميع ولم يُسمع بوجود من يعتبر العرض موجوداً مستقلاً وغير تابع. ولذلك يقول جمهور الحكماء في تعريف العرض:

«هي ماهية إذا وُجدت في الخارج وُجدت في الموضوع».

يعرّف الامام الفخر الرازي العرض قائلاً:

«العرض هو الموجود في شيء غير متقوم به لا كجزء منه ولا يصح قوامه دون ما هو فيه»[1].

صدر المتألهين الشيرازي يعتبر الأعراض تابعة للجواهر الصورية ويقول:

«وأما الأعراض فهي تابعة في الوجود لوجود الجواهر الصورية»[2].

استخدم الحكماء هذه القاعدة لاثبات بعض المسائل. فقد نقل الحكيم هادي السبزواري عن الفارابي قوله التالي في إثبات الوجوب للصفات الذاتية للبارئ تعالى:

«يجب أن يكون في الحياة حياة بالذات، وفي الارادة ارادة بالذات، وفي

---

١ ـ المباحث المشرقية، ج ١، ص ١٣٨.

٢ ـ الأسفار الأربعة، ج ٣، ص ٦٧.

الاختيار اختيار بالذات حتى تكون هذه في شيء لا بالذات»[١].

صدر المتألهين

استخدم صدر المتألهين هذه القاعدة في الحركة الجوهرية وإثبات التجدد والسيلان الذاتي للطبيعة، فقال في ذلك:

«إذا لم يكن هاهنا وجود أمر شأنه التجدد والانقضاء لذاته، فمن اين حصلت المتجددات سواء كانت سلسلة واحدة أو سلاسل؟ ومم حصل تجدد السلسلتين؟ فقد وضح أن تجدد المتجددات مستند الى أمر تكون حقيقته وذاته متبدلة سيالة في ذاتها وحقيقتها، وهي الطبيعة لا غير، لأن الجواهر العقلية هي فوق التغير والحدوث»[٢].

مما سبق يتضح تمسك صدر المتألهين بقاعدة «كل ما بالعرض لابد أن ينتهي الى ما بالذات».

هادي السبزواري يتمسك بهذه القاعدة ايضاً في الرد على الإشكال التالي:

«إن قيل: لم لا يجوز أن يقال التجدد ذاتي للحركة الوضعية، والذاتي لا يعلل كما تقولون انتم في تجدد الطبيعة فلا يثبت تجددها.

قلتُ: ما بالعرض لابد أن ينتهي الى ما بالذات، والأعراض كلاً تابعة محضة ومنها الحركة العرضية والتجدد العرضي، بل هي أشد تبعية لكونها أضعف. فكما أنّ الأعراض المقام بعضها ببعض انتهت بالأخرة الى جوهر، كذلك التجددات العرضية تنتهي بالأخرة الى جوهر هو الطبيعة لأنها مبدأ الصفات والأعراض... وقد عرفوا الطبيعة بالمبدأ الأول للحركة والسكون الذاتيين»[٣].

١ـ شرح المنظومة، الحكمة، ص ١٤٢. لم اعثر على هذه العبارة في كتب الفارابي.

٢ـ الأسفار الاربعة، ج ٣، ص ٦٦.

٣ـ نفس المصدر، ص ٦٧، حاشية س.

ثم يقول في نهاية المطاف:

«وبالجملة تُناخ راحلة الذاتية بباب الطبيعة»[١].

من المسائل ذات الأهمية الفائقة والتي تترتب على قاعدة «كل ما بالعرض لابد أن ينتهي الى ما بالذات»، ويمكن الاستناد على هذه القاعدة لاثباتها، مسألة بداهة الوجود وأولية تصوره، والتي ينبغي انْ تُعدّ الخطوة الاولى في طريق الفلسفة، واللبنة الاولى في صرح مباحث الوجود.

يقول الامام الفخر الرازي في ذلك:

«واعلم انه ليس يجب أن يكون كل تصور مكتسباً وإلّا لزم التسلسل إما في موضوعات متناهية وهو الدور او غير متناهية وهو المسمى بالتسلسل المطلق. وإذا عرفت ذلك فنقول: يجب علينا أن نبيّن اموراً ثلاثة في هذا الموضوع:

الأول، انّ الوجود أولي التصور.

الثاني، انه يمتنع تعريفه.

الثالث، انه اول الأوائل في التصورات»[٢].

اذن تُعدّ فكرة الوجود، الفكرة البشرية الاولى التي تنبع منها كل فكرة اخرى، وتعود اليها في آخر المطاف، بحيث ان قضية امتناع اجتماع وارتفاع النقيضين التي تُعد أبده البديهيات واولى الأوائل، لا يمكن تصورها بدون تصور الوجود، لأن العلم بأنّ كل أمر إما موجود او معدوم، وانّ كل واقعة لا تخلو من نفي أو إثبات، مسبوق بتصور الوجود. وهذا يعني أن تصور الوجود وفكرة الوجود، هي اصل الاصول، والذات الاولى لجميع الأفكار.

---

١ ـ نفس المصدر.

٢ ـ المباحث المشرقية، ج ١، ص ١١.

كل ما كانت علته أكمل، فهو أكمل

الموجود الذي لديه علة اكمل، فهو اكمل. وهذه القاعدة طرحها الشيخ شهاب الدين السهروردي، واستند اليها لإثبات بعض المسائل، كقوله:

«فما وراء نور الأنوار، أي من الأنوار المجردة كماله ونقصه يكون بسبب رتبة فاعله لاستحالة أن يكون بسبب قابله، إذ لا قابل له، كما قلنا وهو علة كماله، وكل ما كانت علته أكمل، فهو أكمل»[1].

ما يُستفاد من هذه العبارة هو انّ نقص وكمال كل موجود معلول في عالم العقول والمجردات، مرتبطان بمقام ومرتبة علته، بحيث لو قارنّا بين موجودين من حيث المرتبة والمقام، لرأينا انّ الموجود الأكمل هو الموجود الذي لديه علة أكمل، لأنّ النقص والكمال في كل موجود، ناشئ إما من الفاعل او من القابل.

ولا يمكن عد النقص والكمال في عالم المجردات ناشئاً من القابل، إذ لا يوجد القابل في الموجودات المجردة قط. لذلك يجب أن يُنسب جانب النقص او الكمال في كل موجود مجرد الى الفاعل مباشرة. وحينذاك كلما كانت العلة اكمل، كان المعلول أكمل أيضاً. ولذلك يُعدّ الصادر الأول أكمل موجود بعد واجب الوجود بالذات، ويعبَّر عنه بالعقل الأول. وهذه مسألة اثبتها السهروردي من خلال الاستناد الى هذه القاعدة.

---

١ ـ شرح حكمة الاشراق (مع شرح قطب الدين الشيرازي)، ص ٣١٩.

صدر المتألهين

استند صدر المتألهين الشيرازي على هذه القاعدة في عزوه لاختلاف الوجودات من حيث الشدة والضعف الى الفاعل، وعزوه لاختلاف الماهيات الى الماهيات. ولذلك لم يعتبر النقص والكمال مؤثراً في اختلاف الماهيات، وأرجع الاختلاف الماهوي الى الماهيات فقط. وهذا ما يمكن ملاحظته في كلماته التالية:

«فاختلاف الوجودات بحسب الشدة والضعف انما نشأ من الفاعل لا غير، وأما اختلاف الماهيات فهي بأنفسها لا بحسب كماليتها ونقصها، فعلم من هذا انّ الوجود المستفيض لا يكون كالوجود المفيض في الكمال.

واعلم ان تفاوت الوجودات في الإنيّات المجردة عن القوابل شدة وضعفاً لا يكون إلّا بحسب تفاوت الفواعل؛ كذلك فالمعلول الأول أشد وجوداً وأتمّ كمالاً من سائر الإنيات النورية الوجودية؛ وكذا إذا حصل وجودان عارضان لموضوع واحد لا يكون التفاوت بينهما إلّا بحسب تفاوت الفاعل، إذ القابل واحد فرضاً، فلو كان الفاعل ايضاً واحداً لم يكن هناك تعدد في العارض، وقد فُرض متعدداً؛ وهذا خلف. فما حصل من الفاعل الأقوى كان أقوى مما حصل من الفاعل الأضعف»[١].

ما يظهر من عبارات ملا صدرا انه اذا لم يكن تفاوت الوجودات من قبل القابل، فلابد ان يكون من قبل الفاعل سواء لم يكن القابل موجوداً كالموجودات المجردة او كان موجوداً ولكنه على شكل وجودين عارضين على موضوع واحد، وفي مثل هذه الحال لابد من ان ينسب التفاوت في الوجود الى الفاعل. فلو فرضنا الفاعل واحداً ايضاً كالقابل، يتعذر التعدد في وجود

١ ـ نفس المصدر، تعليقات ملا صدرا.

العارض، بينما فرضناه متعدداً، وهذا خلاف الفرض.

شيخ الاشراق اذن يرى: مثلما للأنوار في العالم المحسوس درجات متفاوتة في الشدة والضعف وترتبط هذه الدرجات والمراتب المتفاوتة بمبادئ مختلفة، كذلك الانوار المعنوية ـ التي هي عبارة عن الوجودات الشديدة والضعيفة ـ تُنسب الى فواعل مختلفة، ولا تأثير للقابل في ظهور هذه الاختلافات.

اذن كمال المعلول منبثق من كمال العلة مباشرة. ويمكن بالنتيجة الادعاء بأنّ الصادر الأول اكمل موجودات العالم لأنه مرتبط بأكمل العلل.

العالي لا يفعل شيئاً لأجل السافل

الموجود الأعلى لا يفعل أي فعل للموجود الأسفل، وانما غرض كل فاعل من فعله هو إما ذاته، أو شيء اسمى من ذاته، بحيث لو أحرقت النار الحطب فلا تقوم بذلك من أجل ان تحترق مادة من مواد العالم. ولو بلّل الماء ثوباً فإنه لا يقوم بذلك من اجل ان يتبلل الثوب. وانما من أجل أن تكمل النار والماء نفسيهما ويحفظ كل منهما جوهره.

كذلك النفس الناطقة، فإنها حينما تدبر البدن تلاحق هدفاً أسمى يتمثل في بلوغها للكمال المطلوب عن طريق البدن.

قد يعبَّر عن هذه القاعدة بالمنطوق التالي: «العالي لا يلتفت الى السافل».

من المسائل المهمة جداً المترتبة على هذه القاعدة هي انّ خالق العالم ليس لديه من خلق العالم او من اي فعل يصدر منه، أي هدف سوى ذاته. ولذلك لا ينبغي البحث عن هدف الخالق من الخلق، في المخلوقات. كما لا يمكن تصور شيء أسمى من ذات الخالق كي يمكن تفسير الغرض من الخلقة به.

لذلك ليس أمامنا سوى القول بأنّ هدف الخالق من الخلق ليس سوى الخالق نفسه، وغاية فعله ليست سوى فاعله. وعليه يتضح معنى الآية الكريمة ﴿هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم﴾.

مراد الأشاعرة بقولهم «افعال الله لا تعلل بالأغراض» هو هذه بالقاعدة بالذات.

الإمام الفخر الرازي

الامام الفخر الرازي بحث هذه المسألة وقال:

«الفصل الثاني عشر في ان كل من فعل فعلاً لغرض فهو ناقص. برهانه أن الذي يفعل لغرض، فلا يخلو إما أن يكون وجوده ذلك وعدمه بالنسبة اليه سواء، وإما أن لا يكون الأمر كذلك. فإن كان الأمران عنده سواء استحال أن يصير أحدهما حاصلاً له على فعل أحد الجانبين، فحينئذ لا يكون أحد الجانبين غرضاً للفاعل. وإما أن يكون أحد الجانبين أرجح عند الفاعل من الثاني، فلابد وأن يكون ذلك الأرجح أولى لذلك الفاعل. فالفاعل إذا لم يفعل ذلك الفعل لم تحصل له تلك الأولوية.

ولا شك أنّ حال الفاعل عند عدم تلك الأولوية أنقص من حاله عند حصول تلك الأولوية، فثبت أن كل فاعل يفعل لغرض فإنه يكون ناقصاً في نفسه ويكون ذلك الفعل سبباً لكماله.

فإن قيل انه يفعل لا لإستكماله به لاستكمال غيره به، ومن شأن الجواد ان يفعل ذلك. فنقول استكمال غيره بذلك الفعل إما أن يكون بالنسبة اليه اولى من عدم استكمال الغير بذلك الفعل وإما ان لا يكون كذلك، فإن كان الأول لزم ان يكون استكمال الغير بذلك الفعل سبباً لاستكماله ويعود المحال. وإن كان استكمال الغير بذلك الشيء وعدم استكمال الغير به بالنسبة اليه سواء، استحال ان يصير استكمال الغير مقصوداً له ومرجحاً لداعيه، وبالله التوفيق»[١].

صدر المتألهين

يعترف صدر المتألهين الشيرازي بهذه القاعدة، كما يعترف لكل موجود من

---

١ ـ المباحث المشرقية، ج ١، ص ٥٤٢.

موجودات العالم بنوع من الشوق الغريزي الذي يدفعه الى ما هو أعلى ويمنعه عن الالتفات الى ما هو أدنى.

يقول صدر المتألهين بهذا الشأن:

«فما من موجود إلّا وله عشق وشوق غريزي الى ما ورائه، وهذا المعنى في بعض الأشياء معلوم بالضرورة، وفي بعضها مشهود بالحس، وفي بعضها مكشوف بالبرهان، وفي الكل متيقن بالاستقراء والتتبع مع الحدس الصحيح، فضلاً عن البرهان المشار اليه من أن الوجود خير محض مؤثر لذاته وما ذكر ايضاً فيما سلف من أنّ العالي لا يفعل شيئاً لأجل السافل، بل لأجل ذاته كالباري، أو لأجل ما هو اشرف من ذاته كما سواه... فكل موجود سافل له طريق الى كماله العالي يسلك طبعاً او إرادة. وكل من تصور في حقه نوع من الكمال فلا محالة يتوجه اليه ويطلبه او يشتاق اليه، طلباً طبيعياً او شوقاً نفسانياً»[1].

الفيض الكاشاني يأخذ بهذه القاعدة أيضاً ويقول:

«فكل فاعل لغرض يجب أن يكون غرضه ما فوقه وإن كان بحسب الظن، فليس للفاعل غرض حق فيما هو دونه ولا قصد صادق لأجل معلوله، وأيضاً فإنّ ما يكون لأجله قصد يكون ذلك المقصود أعلى من القصد بالضرورة. فلو كان الى معلول قصد صادق غير مظنون لكان القصد معطياً لوجود ما هو أكمل منه، وهو محال بالبديهة»[2].

الحكيم الهيدجي يتحدث عن هذه القاعدة قائلاً:

«قاعدة: كل فاعل لغاية يكون غير تام من أجل أنّ الغاية سبب لفاعلية الفاعل مع ما يلزم من استكماله بها واستفادته منها، حيث يكون وجودها اولى

---

١ ـ الأسفار الأربعة، ج ٥، ص ٢٠.

٢ ـ اصول المعارف، ص ٧٠.

به، وإن لم يكن غاية له، وقد وقع الاتفاق ان لا غاية لفعل الله بل هو فـاعل بذاته، بمعنى أنّ ذاته سبب لفاعلية الفاعل الذي يفعل لغاية. فذاته تعالى بمنزلة الغاية إلّا انها غاية حقيقته فلا يرد أنّ الغاية تجب ان تكون مترتبة على فعل الفاعل، والغاية في فعله ذاته لا يترتب على وجود الفعل»[١].

---

١ ـ تعليقه على شرح المنظومة، ص ٤٣١.

كل عاقل يجب أن يكون مجرداً عن المادة

بموجب هذه القاعدة يُعدّ كل موجود عاقل، مجرداً. وهناك قاعدة اخرى تقول «كل مجرد عاقل». ولربما يتصور البعض أن القاعدة الثانية عكس القاعدة الاولى، وفي مثل هذه الحالة إذا ثبتت القاعدة الاولى عن طريق الاستدلال فلا حاجة للاستدلال لاثبات القاعدة الثانية، لأنّ العكس ملازم للأصل، وحينما يثبت أصل القضية يثبت عكسها ايضاً عن طريق الملازمة بين الأصل والعكس.

غير انّ هذا التصور يفصله بون شاسع عن الحقيقة، لأنّ القاعدة الثانية ليست عكس القاعدة الاولى قط، إذ ثبت في المنطق انّ العكس الذي يلزم صدقه للموجبة الكلية هو موجبة جزئية دائماً ما لم يتساو الموضوع والمحمول في الصدق، بينما تؤلف القاعدة الثانية قضية موجبة كلية كما مرّ علينا في قاعدة «كل عرضي معلل».

اذن مثلما تحتاج القاعدة الاولى الى برهان، تحتاج القاعدة الثانية الى برهان ايضاً، وبُحثت القاعدتان بشكل مستقل في الكتب الفلسفية.

يقول هادي السبزواري:

وكلما جرّد عاقل كما

تجرد العاقل ايضاً حتما

ثم يقول في ايضاح انّ القاعدة الثانية ليست عكس القاعدة الاولى، ولكل

منهما برهان مستقل:

«كل مجرد عاقل، كما ان كل عاقل مجرد، لا من باب انعكاس الموجبة الكلية كنفسها، بل من باب مبرهنية كل من القاعدتين على حده»[١].

البرهان

اهم براهين إثبات قاعدة «كل عاقل يجب ان يكون مجرداً عن المادة»، البرهان التالي:

التعقل ليس سوى حصول صورة المعقول عند العاقل، سواء كان حصول صورة المعقول عند العاقل بنحو الحلول كما يقول جمهور الفلاسفة، او بنحو الاتحاد مع الجوهر العاقل كما يقول صدر المتألهين الشيرازي.

والصورة المعقولة ليس لديها وضع، كما أنها غير قابلة للقسمة المقدارية. وحينذاك يقال: الشيء الذي ليس لديه وضع قط، وغير قابل للقسمة المقدارية، يتعذر حصوله للأمر المادي.

النتيجة التي يمكن الخروج بها هي ان حصول الصورة المعقولة للأمر المادي، امر ممتنع. وهاهنا نعكس هذه القضية بترتيب عكس النقيض. وبعد الانعكاس تحصل القضية التالية: الشيء الذي يتعقل الصورة المعقولة لابد وأن يكون مجرداً، وهذا هو عين القاعدة القائلة «كل عاقل يجب ان يكون مجرداً».

ابن سينا

افرد ابن سينا فصلاً من كتاب «النجاة» لإثبات هذه القاعدة من خلال إقامة عدة براهين:

«فصل في تفصيل الكلام على تجرّد الجوهر الذي هو محل المعقولات.

---

١ ـ شرح المنظومة، ص ١٥٧.

ثمّ نقول إنّ الجوهر الذي هو محلّ المعقولات ليس بجسم ولا قائم بجسم على أنّه قوّة فيه أو صورة له بوجه؛ فإنّه إن كان محلّ المعقولات جسماً أو مقداراً من المقادير، فإمّا أن يكون محلّ الصّور فيه طرفاً منه لا ينقسم أو يكون إنّما يحلّ منه شيئاً منقسماً ولنمتحن أوّلاً أنه هل يمكن أن يكون طرفاً غير منقسم.

فأقول إنّ هذا محال وذلك أنّ النقطة هي نهاية ما لا تميّز لها في الوضع عن الخطّ والمقدار الذي هو منته إليها حتّى ينتقش فيها شيء من غير أن يكون ذلك النّقش في جزء من ذلك الخطّ؛ بل كما أنّ النّقطة لا تنفرد بذاتها وإنما هي طرف ذاتي لما هو بالذات مقدار كذلك إنما يجوز أن يقال بوجه ما إنّه يحلّ فيها شيء متناهية؛ وقد صحّ أنّ الأجناس والفصول ذاتية للشيء الواحد ليست في القوّة غير متناهية ولأنّه ليس يمكن أن يكون توهّم القسمة يفيد الجنس والفصل تمييزاً بينهما بل ما لا يشك فيه أنّه إذا كان هناك جنس وفصل يستحقان تمييزاً في المحل إنّ ذلك التّمييز لا يتوقّف على توهّم القسمة؛ فيجب أن تكون الأجناس والفصول بالفعل أيضاً غير متناهية، وقد صحّ أنّ الأجناس والفصول وأجزاء الحد للشّيء الواحد متناهية من كلّ وجه، ولو كانت غير متناهية بالفعل لما كان يجوز أن يجتمع في الجسم إجتماعاً على هذه الصورة فإنّ ذلك يوجب أن يكون الجسم الواحد إنفصل بأجزاء غير متناهية.

وأيضاً لتكن القسمة وقعت من جهة فأفرزت من جانب جنساً ومن جانب فصلاً فلو غيّرنا القسمة لكان يقع منها في جانب نصف جنس ونصف فصل أو كان ينقلب الجنس إلى مكان الفصل والفصل إلى مكان الجنس، فكان فرضنا الوهمي يدور مقام الجنس والفصل فيه وكان يغيّر كلّ واحد منهما إلى جهة ما بحسب إرادة من بدن خارج على أنّ كان ذلك أيضاً لا يفنى فإنّه يمكننا أن نوقع قسماً في قسم، وايضاً ليس كلّ معقول يمكن أن يقسم إلى معقولات أبسط منه، فإنّ هاهنا معقولات هي أبسط المعقولات ومباد للتركيب في سائر المعقولات وليس لها أجناس ولا فصول ولا هي منقسمة في الكمّ ولا هي منقسمة في

المعنى؛ فاذاً ليس يمكن أن تكون الأجزاء المتوهّمة فيه غير متشابهة كلّ واحد منها هو في المعنى غير الكلّ، وإنّما يحصل الكلّ بالإجتماع فإذا كان ليس يمكن أن تنقسم الصورة المعقولة ولا أن تحل طرفاً من المقادير غير منقسم ولابدّ لها من قابل فينا؛ فبيّن أنّ محل المعقولات جوهر ليس بجسم ولا أيضاً قوّة في جسم فيلحقه ما يلحق الجسم من الإنقسام ثمّ يتبعه سائر المحالات»[١]..

الامام الفخر الرازي

الامام الفخر الرازي بحث هذه القاعدة ايضاً وبرهن عليها بعدة براهين. فهو يقول:

«الفصل الأول في انّ العاقل يجب أن يكون مجرداً عن المادة والبرهان عليه مذكور في كتاب النفس»[٢].

برهن الامام الرازي على تجرد النفس الناطقة باثني عشر برهاناً، اختص بعضها بهذه القاعدة. وأهم براهين إثبات هذه القاعدة عبارة عن خلاصة لما ورد في كتاب النجاة لابن سينا، والذي ذكرناه اعلاه.

نقدم أدناه البرهان الذي نقله الامام الفخر الرازي وقال بأنّ ابن سينا قد استند اليه في كتاب «المباحثات»:

«فنقول انه يمكننا أن نعقل ذواتنا. وكل من عقل ذاتاً فله ماهية تلك الذات. فإذاً لنا ماهية ذاتنا فلا يخلو إما أن يكون تعقلنا لذاتنا لأن صورة اخرى مساوية لذاتنا تحصل في ذاتنا وإما أن يكون لأجل أن نفس ذاتنا حاضرة لذاتنا، والأول باطل لأنه يفضي الى الجمع بين المثلين، فتعيّن الثاني، وكل ما ذاته حاصلة لذاته كان قائماً بذاته. فإذاً القوة العاقلة قائمة بنفسها، وكل

---

١ ـ النجاة، ص ١٧٤.

٢ ـ المباحث المشرقية، ج ١، ص ٣٦٩.

جسم وجسماني فإنه غير قائم بنفسه، فإذاً القوة العاقلة ليست بجسم ولا جسماني»[١].

الشيخ السهروردي

الشيخ شهاب الدين السهروردي يولي اعتباراً لهذه القاعدة ويستدل على اثباتها. ويتحقق استدلاله في هذا الباب عن طريق بيان عكس نقيض القضية. ولذلك نراه يقول انّ النور العارض لا يمكن أن يكون نوراً لنفسه، لأنّ وجود النور العارض، للغير دائماً. وعليه فالنور الذي ليس للغير، نور لنفسه. اذن فالنور لنفسه، مجرد عن الغير دائماً. وهذا بالذات يعطي معنى القاعدة: «كل عاقل يجب أن يكون مجرداً».

ويفسّر قطب الدين الشيرازي رأي السهروردي هذا بالطريقة التالية تحت عنوان «ضابط»:

«ضابط في بيان أنّ كل ما هو نور لنفسه فهو نور مجرد، واستدل عليه ببيان عكس نقيضه، وهو أن كل ما هو نور غير مجرد، أي عارض، فليس نوراً لنفسه، وقال النور العارض سواء قام بالمجردات او الاجسام، ليس نوراً لنفسه، لأن المعني به أن يكون قائماً بذاته مدركاً لها، والعارض ليس كذلك لقيامه بالغير، ولهذا قال إذ وجوده لغيره فلا يكون إلّا نوراً لنفسه وهو قائم بغيره لما مرّ من تفسير كون الشيء نوراً لنفسه. ولا يخفى أنّ مبنى هذا الضابط على هذا التفسير لاستلزامه صحة جميع ما ذكره فيه. ولولاه لما كان كذلك، فالنور المجرد المحض نور لنفسه لقيامه بذاته وإدراكه لها، وكل نور لنفسه نور محض مجرد وإلّا لما كان نوراً لنفسه، بل لغيره، كما بيّنّا»[٢].

---

١ ـ نفس المصدر، ج ٢، ص ٣٥٣.

٢ ـ شرح حكمة الاشراق، ص ٢٩٠.

صدر المتألهين

أفرد صدر المتألهين فصلاً من كتاب «الأسفار الأربعة» لبحث هذه القاعدة والبرهنة عليها، والرد على الإشكالات الموجهة اليها.

ومما جاء في ذلك:

«فصل في أنّ العاقل يجب أن يكون مجرداً.

برهانه، كما يُستفاد من الاصول السالفة: انّ التعقل لما كان عبارة عن حصول صورة الشيء المعقول في العاقل، والصورة المعقولة لا يمكن ان تكون قابلة للقسمة المقدارية بوجه من الوجوه ولا ذات وضع لا بالذات ولا بالعرض كالسواد، فإنه وإن لم يكن منقسماً بذاته بالقوة ولا بالفعل ولكنه ينقسم بتبعية محله بالقوة او بالفعل، وكالنقطة فإنها ذات وضع بالعرض. وما لا يمكن أن يكون قابلاً للقسمة ولا ذا وضع أصلاً فلا يمكن ان يحصل وجوده لما هو مادي ذو وضع. فالصورة المعقولة لا يمكن ان تحصل لأمر مادي، فينعكس عكس النقيض كل ما يعقل صورة معقولة فهو مجرد عن المادة.

وهذا هو المطلوب، لأنّ التعقل إما عبارة عن حصول صورة المعقول للعاقل وحلولها فيه كما هو المشهور وعليه الجمهور، وإما باتحادها مع الجوهر العاقل كما هو عندنا.

وعلى هذا فالمطلوب أظهر إذ يستحيل أنْ يتحد ما لا وضع له بما له وضع»[1].

ومن الجدير بالذكر هو انّ صدر المتألهين لا يقول بالتجرد للعاقل فقط، وانما للقوة المتخيلة، بل والمدرِكة بشكل عام، أيضاً. ويرى ان الادراك لا يتحقق بدون التجرد.

---

١ ـ الأسفار الأربعة، ج ٣، ص ٤٧٠.

كل عاقل فهو معقول

كل ما هو عاقل، لابد وأن يكون معقولاً ايضاً، لأنَّ الشيء اذا تعقل شيئاً آخر، لحدث تعقل آخر ايضاً والذي هو عبارة عن تعقل الشيء العاقل لتعقله للشيء المعقول، لأنّ تعقل الشيء العاقل للشيء المعقول عبارة عن حصول الصورة المعقولة عند العاقل. وهذا الحصول لا يخفى على العاقل قط. وعلى هذا يتعقل العاقل لتعقله للمعقول. وبذلك يتضح انّ تعقل العاقل ليس سوى العاقل نفسه، وحينذاك يمكن الادعاء بأنّ ما هو عاقل، معقول أيضاً.

الفارابي

أشار أبو نصر الفارابي الى هذه القاعدة متحدثاً خلال ذلك عن صفات البارئ تعالى معتبره عاقلاً ومعقولاً:

«وقد عقل ذاته بل عقل ذاته هو بذاته لا بشيء آخر سوى ذاته يكون ذلك الشيء سبباً في تعقله ذاته، بل عقل ذاته بذاته، وكان من حيث أنه عقل عاقلاً، ومن حيث أنه معقول ذاته معقولاً، ومن حيث عقل ذاته بذاته لا بشيء آخر خارج ومباين عقلاً»[1].

ابن سينا

هذه القاعدة يأخذ بها ابن سينا ايضاً ويستدل على إثباتها قائلاً:

---

١ ـ رسائل الفارابي، رسالة زينون، ص ٥.

«إشارة: انك تعلم أنّ كل شيء يعقل شيئاً فإنه يعقل بالقوة القريبة من الفعل أنه يعقله، وذلك عقل منه لذاته. فكل ما يعقل شيئاً فله أن يعقل ذاته»[١].

يقول نصير الدين الطوسي في شرح كلام ابن سينا هذا قائلاً:

«أقول: يريد بيان أنّ كل عاقل فهو معقول وأنّ كل معقول قائم بذاته فهو عاقل، وأبتدئ بالأول. فقوله «كل شيء يعقل شيئاً فإنه يعقله بالقوة القريبة من الفعل انه يعقله»، صغرى قياس. وانما قال بالقوة القريبة من الفعل لأنه جعل للقوة ثلاث مراتب: بعيدة هي العقل الهيولاني، ومتوسطة هي العقل بالملكة، وقريبة هي العقل بالفعل، وهي التي تقتضي ان يكون للعاقل ان يلاحظ معقوله متى شاء.

فالمراد أنّ كل شيء يعقل شيئاً فله أن يعقل بالفعل متى شاء أنّ ذاته عاقلة لذلك الشيء، وذلك لأنّ تعقله لذلك الشيء هو حصول ذلك الشيء له، وتعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشيء هو حصول ذلك الحصول له.

ولا شك انّ حصول الشيء لشيء لا ينفك عن حصول ذلك الحصول له إذا اعتبره معتبر»[٢].

صدر المتألهين

اشار صدر المتألهين الى هذه القاعدة خلال إثباته لقاعدة اخرى تقول «انّ كل مجرد عاقل». ولا يختلف استدلاله في هذا الباب عن استدلال ابن سينا. وهذا ما يمكن ملاحظته في عباراته التالية:

«فثبت أن كل ذات مجردة يصح أن تكون عاقلة لتلك الماهيات، لأن التعقل

---

١ ـ الاشارات والتنبيهات (مع الشرح)، ج ٢، ص ٣٨٢.

٢ ـ نفس المصدر.

عبارة عن حصول صور الماهيات للذات المجردة، فإذا صحّ كونها عاقلة لها صحّ كونها عاقلة لذاتها، لأن كل من عقل شيئاً فيتضمن عقله لذلك الشيء عقله لذاته العاقلة. فثبت أن كل مجرد يصح أن يكون عاقلاً لذاته ولغيره»(١).

نتيجة القاعدة

من النتائج المترتبة على هذه القاعدة هي انّ علم البارئ تعالى بذاته يثبت عن طريق علمه بالأشياء، لأنّ العاقل يتعقل تعقله للماهيات. وبما أنّ الله عالم بالأشياء، فلابد أن يكون عالماً بذاته أيضاً. فذاته ومع كونها عاقلة، معقولة ايضاً.

هادي السبزواري يثبت علم البارئ تعالى بذاته عن طريق علمه بالأشياء، لكنه فضلاً عن قاعدة «كل عاقل معقول»، يتمسك ببرهان آخر ايضاً وهو «الموجودات العالمة بذاتها صادرة عن الله تعالى». وبما أن الله تعالى هو الذي أعطى هذا الكمال لهذه الموجودات، فهو غير فاقد له، لأنّ معطي الشيء غير فاقد له.

يقول السبزواري في ذلك:

«وهو تعالى عالم بالذات، أي بذاته، إذ منه تعالى وجود العالمين بذواتهم أخذ. ومعطي الكمال ليس فاقداً له»(٢).

يتحدث صدر المتألهين عن طريقة اخرى للحكماء لإثبات علم البارئ تعالى بذاته، فيقول بهذا الشأن:

«... واعلم انّ الحكماء بالطريقة الثانية يثبتون اولاً كون الواجب تعالى عاقلاً

---

١ ـ الاسفار الأربعة، ج ٣، ص ٤٥٥.

٢ ـ شرح المنظومة، ص ١٥٧.

لذاته، ثم يثبتون علمه بسائر الأشياء، لأنّ ذاته علّة لما سواه. والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول، فيجب ان يكون عاقلاً لما سواه، وبهذه الطريقة يثبتون اولاً كونه عاقلاً للأشياء ثم يقولون عاقليته للأشياء مستلزمة لكونه عاقلاً لذاته. فهاتان الطريقتان متعاكستان في الجهة»[1].

---

١ ـ الأسفار الأربعة، ج ٣، ص ٤٥٥.

العاقل والمعقول متّحدان

هذه القاعدة منسوبة الى الفيلسوف المعروف «فـرفوريوس» الذي وُلد في سوريا عام ٢٣٢م وتوفي في روما عام ٣٠٤م[١].

كان تلميذ كل من نوجين واورجين وافلوطين، وأحـد فـلاسفة مـدرسة الاسكندرية ومن الافلاطونيين الجدد.

لديه كتاب يحمل عنوان «المقدمة» يبرر فيه أفكار افلوطين كـما يـقدم في كتاب آخر يدعى «حياة افلوطين» معلومات مهمة عن استاذه.

يُعدّ من المعارضين للمسيحية، وقيل انه ألف ١٥ كتاباً ورسالة ضدها.

لديه كتاب آخر يحمل عنوان «حياة فيثاغورس».

بحث في آثاره الاخرى المسائل الفلسفية والعلمية. كما يُعدّ الشارح لكـلام أرسطو.

ابن سينا

يُعدّ من بين اولئك الذين أنكروا قاعدة اتحاد العاقل والمعقول وعبّروا عن معارضتهم لأنصارها بقوة. وبحث هذه القاعدة في معظم آثاره الفلسفية وبرهن على بطلانها.

يقول ابن سينا بهذا الشأن:

---

١ ـ افضل الدين صدر تركه الاصفهاني، ص ٣٦٢.

«إنّ قوماً من المتصدرين يقع عندهم انّ الجوهر العاقل إذا عقل صورة عقلية صار هو هي. فلنفرض الجوهر العاقل عقل (أ)، وكان هو على قولهم بعينه المعقول من (أ)، فهل هو حينئذ كما كان عندما لم يعقل (أ) او بطل منه ذلك؟

فإن كان كما كان، فسواء عقل (أ) او لم يعقلها. وإن كان بطل منه ذلك أبطل على أنه حال له او على انه ذاته؟ فإن كان على أنه حال والذات باقية، فهو كسائر الاستحالات ليس هو على ما يقولون. وإن كان على انه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شيء آخر ليس أنه، صار هو شيئاً آخر. على انك إذا تأملت هذا ايضاً علمت انه يقتضي هيولى مشتركة وتجدد مركب لا بسيط.

... وأيضاً إذا عقل (أ) ثم عقل (ب)، ايكون كما كان عندما عقل (أ) حتى يكون سواء عقل (ب) او لم يعقلها، او يصير شيئاً آخر؟ ويلزم منه ما تقدم ذكره.

... حكاية ـوكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس عمل في العقل والمعقولات كتاباً يثني عليه المشاؤون، وهو حشف كله، وهم يعلمون من انفسهم انهم لا يفهمونه ولا فرفوريوس نفسه. وقد ناقضه من أهل زمانه رجل، وناقض هو ذلك المناقض بما هو أسقط من الأول...

اعلم ان قول القائل «انّ شيئاً يصير شيئاً آخر على سبيل الاستحالة من حال الى حال ولا على سبيل التركيب مع شيء آخر ليحدث منهما ثالث، بل على انه كان شيئاً واحداً فصار واحداً آخر، قول شعري، غير معقول»[١].

ابن سينا، يرى جواز الاتحاد بين شيئين، عن الطريقين التاليين فقط:

١ـ استحالة الشيء الى شيء آخر.

٢ـ تركيب الشيء مع شيء آخر.

١ـ الاشارات والتنبيهات، ج ٢، ص ٢٩٢ـ٢٩٥.

يقول ابن سينا في ذلك:

«وما يقال من أنّ ذات النفس تصير هي المعقولات فهو من جملة ما يستحيل عندي. فإني لست أفهم قولهم أنّ شيئاً يصير شيئاً آخر، ولا أعقل انّ ذلك كيف يكون؟ فإن كان بأن يخلع صورة ثم يلبس صورة اخرى. وتكون هي مع الصورة الاولى شيئاً ومع الصورة الاخرى شيئاً، فلم يصير بالحقيقة الشيء الأول الشيء الثاني، بل الشيء الأول قد بطل وانما بقي موضوعه او جزء منه. وإن كان ليس كذلك، فلننظر كيف يكون.

فنقول اذا صار الشيء شيئاً آخر فإما أن يكون إذ هو قد صار ذلك الشيء موجوداً او معدوماً. فإن كان موجوداً فالثاني الآخر إما أن يكون موجوداً أيضاً أو معدوماً، فإن كان موجوداً فهما موجودان لا موجوداً واحداً، وإن كان معدوماً فصار هذا الموجود شيئاً معدوماً لا شيئاً آخر موجوداً، وهذا غير معقول. وإن كان الأول قد عدم، فما صار شيئاً آخر، بل عدم هو وحصل شيء آخر»[١].

صدر المتألهين

يعتبر صدر المتألهين الشيرازي قاعدة اتحاد العاقل والمعقول، من أعقد المباحث الفلسفية، والتي لم تتضح لأحد من الفلاسفة المسلمين الذين سبقوه، ويقول انه نجح في حلّ هذه الأحجية وفتح هذا الحصن الحصين، بفضل المناجاة وتصفية الضمير.

يتمسك صدر المتألهين ببرهان التضايف في إثبات هذه القاعدة ويستند الى عدة اصول أساسية:

«إنّ صور الأشياء على قسمين إحداهما صورة مادية قوام وجودها بالمادة

---

١ ـ الشفاء، الطبيعيات، ص ٣٥٩.

والوضع والمكان وغيرها. ومثل تلك الصورة لا يمكن ان تكون بحسب هـذا الوجود المادي معقولة بالفعل، بل ولا محسـوسة أيـضاً كـذلك إلّا بـالعرض. والاخرى صورة مجردة عن المادة والوضع والمكان تجريداً إما تاماً فهي صورة معقولة بالفعل أو ناقصاً فهي متخيلة او محسوسة بالفعل.

وقد صحّ عند جميع الحكماء انّ الصورة المعقولة بالفعل، وجودها في نفسها ووجود العاقل، شيء واحد من جهة واحدة بلا اختلاف...

فإنّ الصورة المعقولة من الشيء المجردة عن المادة سواء كان تجردها بتجريد مجرد اياها عن المادة ام بحسب الفطرة، فهي معقولة بالفعل أبداً سواء كان عقلها عاقل من خارج ام لا، وليس حكم هذه المـعقولية كحكم مـتحركية الجـسم الذي إذا قطع النظر عن محركه لم يكن هو في ذلك الاعتبار متحركاً»[١].

عبّر هادي السبزواري عن مخالفته للأصل الثالث من الاصول التي استند اليها صدر المتألهين، وقال في تلك المخالفة:

«فما ذُكر انّ المفروض قطع النظر عن جميع الأغيار في المعقولية ممـنوع إن سلك مسلك التضايف، لأنّ مفهوم المعقول بالنظر الى مفهوم العـاقل مـعقول، كيف والمضاف أمر معقول بالقياس الى الغير»[٢].

لكنه عبّر عن ندمه على هذه المخالفة فيما بعد، واعترف بهذا الأصل الذي هو أحد مقدمات اتحاد العاقل والمعقول، بل واعترف باتحاد العاقل والمعقول ايضاً، وهبّ للدفاع عنه ودفع جميع الإشكالات الموجهة اليه، وهذا ما يمكن ملاحظته في عباراته التالية:

«انّ المعقول بالفعل مطلقاً سواء كان في العلم بالذات او في العلم بالغير، لا شأن له إلّا المعقولية، أي لا شأن له إلّا الوجود الفعلي والوجـود النـوري لا

---

١ ـ الأسفار الأربعة، ج ٣، ص ٣١٣.

٢ ـ شرح المنظومة، الالهيات، ص ١٥٨.

كالمعقول بالعرض لشوبه بالقوة والظلمة المانعتين عن كونه علماً ومعلوماً بالذات، وذلك لأنّ المعقولية ووجوده في نفسه، واحدة.

فالمعقولية ذاتية لوجوده لا ماهيته، أي مبدأ المعقولية وهو النور والفعلية ذاتي له، وذاتي الشيء ثابت له مع قطع النظر عن جميع الأغيار. وعنوان المعقولية المحمول عليه يستدعي العاقلية. فمبدأ العاقلية ليس إلّا ذلك الوجود النوري الفعلي الذي هو مبدأ المعقولية لا غيره، إذ المفروض انه قطع النظر عن الأغيار»[١].

هذه القاعدة بحثها السبزواري أيضاً في فصل من فصول كتاب «اسرار الحكم» الذي الفه باللغة الفارسية، واشار خلال ذلك الى تمايل نصير الدين الطوسي نحوها[٢].

سبق أن ذكرنا بأنّ صدر المتألهين حينما يستدل ببرهان التضايف على إثبات اتحاد العاقل والمعقول، يستند الى ثلاثة اصول أساسية، ولكن يمكن القول انّ حديثه بشأن الأصل الثاني لا يخلو من نوع من الابهام والغموض.

وقد ناقش السيد مهدي الحائري اليزدي هذا الأمر في كتاب «بحوث العقل النظري». ومما قاله بهذا الشأن:

«لابد من الحذر كي نميز بين الوجود الرابط ووجود الأعراض، ففي الوجود الرابط لا توجد حقيقة غير التعلق بالموضوع، ولو قالوا فيه أحياناً انّ وجوده في نفسه عين وجوده للموضوع، فمعناه انه لا وجود له سوى الاضافة والتعلق بالغير. ولو فُرض له وجود في نفسه بصورة كاذبة، فليس سوى الاضافة والتعلق بالغير، لأنّ التعلق هو ذات وجوده، كما انه ليس لديه ما هو علاوة على ذاته.

١ ـ نفس المصدر، الحاشية.

٢ ـ راجع أسرار الحكم، ص ٨٤.

اما حينما نقول ان وجود الأعراض في نفسه هو وجودها في الغير، فالأمر ليس كذلك، بل مدلول الكلام هو انّ الأعراض والصور ذات وجود نفسي ومستقل عن موضوعه. وهذا الوجود المستقل يتقرر ويحصل في محل هو بمثابة موضوعها. ومن الواضح جداً اننا نعترف في بادئ الأمر بوجود الأعراض النفسي والاستقلالي، ثم نربط وجودها المستقل والمفروض هذا، بالغير الذي هو موضوعها. لكننا في الوجود الرابط لا نعترف بأي وجود للاضافة، ونكتفي بالقول انّ ما هو موجود ليس سوى ارتباط، وليس وجوداً واستقلالاً.

وبعد اتضاح تفسير هذه الجملة المشهورة الى حد ما، نعود الى صلب الموضوع. انّ ملا صدرا نقل في بحث العاقل والمعقول عن جميع الحكماء قولهم انّ الصورة المعقولة بالفعل، وجودها في نفسها عين وجودها للعاقل. فنريد ان نعرف هل وجود المعقول بالفعل، مثل الرابطة والاضافة المحضة، بحيث لا يمكن ان نتصور له وجوداً واستقلالاً ـ وهذا هو التفسير الذي يقدمه المفكر المعاصر السيد الرفيعي القزويني، والذي لا نستسيغه ـ أم انه كالأعراض والصور المعقولة بالفعل، ذو وجود نفسي ومستقل؟

نحن لا سبيل لنا سوى الاعتراف أولاً بوجود صورة مستقلة، ثم نربط وجودها المستقل بالموضوع ونقول انّ الوجود المعقول حاصل لهذا العاقل.

هذا هو الاسلوب الذي اتخذناه، ونعتقد ان رأي الفيلسوف لا ينطبق إلّا مع هذا التفسير. ولا يثبت اتحاد العاقل والمعقول إلّا عن هذا الطريق. وتفسير المفكر المعاصر ليس سوى إنكار العقل والصورة المعقولة»[١].

من الضروري مناقشة إشكال الدكتور مهدي الحائري اليزدي على رأي السيد أبي الحسن الرفيعيالقزويني في تفسير كلام صدر المتألهين، كي يتضح خواء هذا الإشكال. فهو يصف رأي الرفيعي بأنه عبارة عن إنكار العقل

---

١ ـ استطلاعات العقل النظري، ص ١٥٥.

والصور المعقولة، وأنّ هذا إشكال كبير.

الذي يبعث على التعجب ان الدكتور الحائري اليزدي ورغم السنوات الطويلة من عمره التي أمضاها في البحث والتحقيق، كيف لم يلتفت الى الأمر التالي وهو انّ مراد السيد ابي الحسن وجميع اولئك الذين يعتبرون الصورة العقلية مثل الرابطة والإضافة المحضة، هو الاضافة الاشراقية. فصدر المتألهين يعتبر قيام الصور العلمية بالنفس الناطقة قياماً صدورياً، واضافة النفس اليها، إضافة اشراقية. وحينذاك حينما تكون الصورة العقلية ـ التي هي معقول بالفعل ـ بالنسبة الى النفس الناطقة كالاضافة المحضة، لا يرد أي إشكال كالإشكال الذي يورده الحائري اليزدي على رأي أبي الحسن الرفيعي.

نعم إذا كان مراد الرفيعي بكلمة إضافة، إضافة مقولية، فإشكال الحائري اليزدي وارد. ولكنّ هذا الاحتمال لا ينبثق في ذهن البصير بأنّ مراد استاذنا الكبير السيد الرفيعي بالاضافة، الاضافة المقولية، لأنّ مثل هذا الكلام لا ينطلق إلّا من اولئك الذين يتعاملون مع سجالات المتكلمين، وليس لديهم رصيد من لطائف الحكمة المتعالية، بينما الاستاذ الرفيعي يُعدّ من أفضل مدوّني الحكمة المتعالية، وأمضى عمراً مديداً في هذا المسير.

الحالة الاخرى التي حاول الدكتور مهدي الحائري اليزدي ان يتخذ فيها موقفاً ازاء السيد الرفيعي القزويني هي انّ الرفيعي انكر في رسالة «اتحاد العاقل والمعقول» تقدم صدر المتألهين على غيره في طرح قاعدة «اتحاد العاقل والمعقول»، وقال: الحق هو انّ مسألة اتحاد العاقل والمعقول قد طُرحت في الكتب العرفانية كمصباح الأنس، وبعض اشعار جلال الدين الرومي.

فانتقد الحائري كلمات السيد الرفيعي القزويني وقال بأن الوحدة التي يتحدث عنها جلال الدين وصاحب مصباح الأنس، غير قابلة للانطباق مع

المسألة التي يقول صدر المتألهين انّ احداً لم يطرحها قبله[١].

ولكـــن الدكـتور الحـائري اليزدي لو تجـشّم عـناء الرجـوع الى كـتاب «النصوص» لصدر الدين القونوي، لما انكر كلام السيد الرفيعي، ولأعطاه الحق فيما ذهب اليه، لأنّ ما ورد في كتاب النصوص هو عين ما ذكره ملا صدرا فيما بعد.

ما ورد في النصوص كالتالي:

«نص شريف، إعلم أنّ أعلى درجات العلم بالشيء، أي شيء كان وبالنسبة الى أي عالم كان، وسواء كان المعلوم شيئاً واحداً او أشياء، انما يحصل بالاتحاد بالمعلوم وعدم مغايرة العالِم له، لأنّ سبب الجهل بالشيء المانع من كمال الادراك ليس غير غلبة حكم ما به يمتاز كل واحد منهما عن الآخـر. فـإنّ ذلك بـعد معنوي. والبعد حيث كان مانعاً من كمال ادراك البعيد وتفاوت درجات العلم بالشيء بمقدار تفاوت غلبة حكم ما به يتحد العالم بالمعلوم»[٢].

وهكذا نرى في هذا النص أنّ صدر الدين القونوي يعتبر اتحاد العالم بالمعلوم أعلى درجات العلم، ولا يرى اقتصار هذا الأمر على نوع خاص من العلوم، بل يرى عدم خروج أي عالم بأي معلوم من هذه القاعدة.

---

١ ـ نفس المصدر.

٢ ـ النصوص، ص ١٩٧.

كل فعل اختياري لابد له من مرجح غائي

كل فعل يصدر عن الفاعل على أساس الاختيار، لابـد أن يكـون لديـه مرجح يُدعى بالغاية والغرض. وهذه القاعدة معتبرة عقلياً الى درجة بحـيث يقول الحكماء بأن فعل النائم لا يخلو من غاية ومصلحة ايضاً، لأنّ فعل النائم والساهي وإن لم تكن لديه مصلحة من حيث الانتساب الى العقل والتفكر، الا ان لديه نوعاً من الغاية والمصلحة مـن حـيث الانـتساب الى بـعض القـوى النفسانية التي تقع منشأ الفعل.

دليل هذه القاعدة هو انّ العلة الغائية هي العلة الفاعلية للفاعل بحيث تدعى فاعل الفاعل. اي ان الفاعل في فاعليته معلول الغاية. اذن إذا لم يكن لفعل من الافعال مرجح غائي، فلن يكون لديه فاعل. وحينما لا يوجد لديه فاعل، فلن يوجد لديه فعل. وعليه لو صدر عنه فعل على سبيل الاختيار، ينبغي ان يكون لديه مرجح يقال له الغاية او الغرض.

الرافضون للقاعدة

هبّ بعض المتكلمين لإنكار هذه القاعدة ورفضها متمسكين خـلال ذلك ببعض الأمثلة كقولهم: حينما يهرب شخص ما من خـطر كـبير، ثم يـصل الى طريقين متساويين من جميع الجهات فإنه لن يتوقف لاختيار أحـدهما وانمـا سيختار أحد الطريقين رغم عدم وجود المرجح.

او لو وجد الشخص الجائع جداً أمامه قرصي خبز متساويين مـن جمـيع

الجهات، فإنه لن يتردد قط عن تناول أحدهما رغم عدم وجود ما يرجح أحدهما على الآخر.

الذين تمسكوا بهذا اللون من الأمثلة لرفض هذه القاعدة العقلية، لم يلتفتوا الى الأمر التالي وهو ان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود، اذ ما أكثر الامور الخافية على الناس والتي لا يبلغها علمهم. وعليه عدم العثور على مرجح في الأمثلة السابقة لا يعني انه غير موجود في الواقع. فلربما توجد لأفعال الانسان في هذا العالم سلسلة من المرجحات الاخرى، من قبيل الأوضاع الفلكية والسماوية والامور العالية، بحيث تخرج هذه المرجحات من دائرة علم الانسان.

ابن سينا

ابن سينا يقول لكل حركة ارادية او فعل اختياري بثلاثة مبادئ عبارة عن:

١ـ مبدأ قريب.

٢ـ مبدأ بعيد.

٣ـ مبدأ أبعد.

المبدأ القريب عبارة عن القوة المحركة الكامنة في أعضاء جسم الانسان وترتبط بها أفعاله.

المبدأ البعيد عبارة عن الشوق الى العمل والحاصل من اجتماع الكثير من القوى.

المبدأ الأبعد عبارة عن قوة التخيل او التفكير التي تظهر في لوحة ضمير الانسان.

ما أورده ابن سينا في هذا المضمار ما يلي:

«يجب ان يُعرف أنّ كل حركة ارادية لها مبدأ قريب، ومبدأ بعيد، ومبدأ أبعد. فالمبدأ القريب هو القوة المحركة التي في عضلة العضو، والمبدأ الذي يليه

هو الاجماع من القوة السوقية، والأبعد من ذلك هو التخيل او التفكير، فإذا ارتسم في التخيل او في النطق صورة ما فتحرك القوة السوقية الى الإجماع خدمتها القوة المحركة التي في الأعضاء. فربما كانت الصورة المرتسمة في التخيل او الفكر هي نفس الغاية التي تنتهي اليها الحركة. وربما كانت شيئاً غير ذلك إلّا انه لا يتوصل اليه إلّا بالحركة الى ما تنتهي اليه الحركة او تدوم عليه الحركة.

مثال الأول ان الانسان ربما ضجر عن المقام في موضع ما ويخيل في نفسه صورة موضع آخر فاشتاق الى المقام فيه، فيحرك نحوه، وانتهت حركته اليه، فكان متشوّقه نفس ما انتهى اليه تحريك القوى المحركة للعضلة.

ومثال الثاني ان الانسان قد يتخيل في نفسه صورة لقاء صديق له فيشتاق اليه، فيتحرك الى المكان الذي يقدر مصادفته فتنتهي حركته الى ذلك المكان، ولا يكون نفس ما انتهت اليه حركته نفس المتشوق الأول نزع اليه...»[١].

ملا صدرا

يعتمد صدر المتألهين على هذه القاعدة ويعتبر حجج معارضيها الذين هم من المعطلة والمتكلمين، أوهن من بيت العنكبوت.

ملا صدرا يعتقد أنه لو أنكر أحد مدلول هذه القاعدة لأُغلق باب إثبات الصانع بوجهه الى الأبد، وانتُزع منه الحق في إبداء أية وجهة نظر في هذا المجال. فإنكار هذه القاعدة يعني تجويز الفوضى، ولن يكون باستطاعة القياس المنطقي ان يفيد اليقين. ولا يجوز اعتماد القياس بالشكل الأول، إذ من الممكن ان تترتب نقيضة النتيجة بدلاً من النتيجة دون أن يوجد ما يضمن ترتب النتيجة على المقدمات الصحيحة للبرهان.

اذن إنكار مدلول هذه القاعدة معناه تجويز الترجيح بلا مرجح، والذي

١ ـ الشفاء، الالهيات، ص ٥٣٩.

يؤدي بالتالي الى اختلال الفكر وفساده. وحينما يختل الفكر ويفسد، فلن يثق الانسان بأي شيء وتضطرب الحياة تماماً.

إشكال وردّ

وجّه البعض النقد لكلام صدر المتألهين وقالوا: إن ما يوجب إغلاق باب إثبات الصانع هو الترجّح بلا مترجّح ـ من باب التفعّل ـ وليس الترجيح بلا مرجّح، من باب التفعيل.

وقيل في الرد على هذا الإشكال ان الترجيح بلا مرجح يستلزم الفرض الأول أي الترجح بلا مترجح، لأنّ حصول أحد طرفي الترجيح بدون مرجح ـ مع فرض التساوي ـ إذا حدث بسبب ترجيح آخر وظل مستمراً لاستلزم التسلسل. ولكن لو حصل أحد طرفي الترجيح بدون ترجيح، لكان ترجحاً بلا مترجح، وعليه فالترجيح بدون مرجح يستلزم الترجح بدون مترجح. ويترتب محذور إنسداد باب إثبات الصانع على كلا الحالتين.

يقول صدر المتألهين بهذا الشأن:

«إنّ من المعطلة قوماً جعلوا فعل الله تعالى خالياً عن المصلحة والحكمة، مع انك قد علمت أنّ للطبيعة غايات وأنّ فعل النائم والساهي لا ينفك عن غاية ومصلحة بعض قواه التي هي في الحقيقة فاعل لذلك الفعل وإن لم يكن للقوة العقلية أو الفكرية، متمسكين بحجج هي أوهن من بيت العنكبوت. منها التشبث في إبطال الداعي والمرجح بأمثلة جزئية مثل طريق الهارب، ورغيفي الجائع، وقدحي العطشان، ولم يعلموا أنّ خفاء المرجح عن علمهم لا يوجب نفيه.

فإنّ من جملة المرجحات لأفاعيلنا في هذا العالم امور خفية عنا كالأوضاع الفلكية والامور العالية الالهية، ولم يتفطنوا أنه مع إبطال الدواعي في الأفعال وتمكين الارادة الجزافية ينسد باب إثبات الصانع، فإنّ الطريق الى إثباته أنّ

الجائز لا يستغني عن المرجح. فلو أبطلنا هذه القاعدة لم يمكننا إثبات واجب الوجود بل مع ارتكاب القول بها لم يبق مجال للبحث والنظر. ولا اعتماد على اليقينيات لعدم الأمن عن ترتب نقيض النتيجة عليها... فهؤلاء القوم في الدورة الاسلامية كالسوفسطائية في الزمان السابق»[١].

يقول هادي السبزواري بهذا الشأن:

«فإذا رأوا عدم المرجح الغائي بنظرهم القاصر في فعل العاطش من أخذ أحد القدحين من الماء يتركون القاعدة الكلية القائلة بأنّ كل فعل اختياري لابد له من مرجح لأجل هذا الجزئي... والحال انه ينبغي ان لا يرفضوا البديهي ويتفحصوا عن احوال الجزئيات حتى يظفروا...»[٢].

ويقول في موضع آخر بشأن ما يقوله صدر المتألهين من أن إنكار هذه القاعدة يوجب انسداد باب إثبات الصانع:

«هاهنا ايراد ظاهر الورود وهو أنّ سادّ هذا الباب هو الترجح بلا مرجح لا الترجيح. والجواب انّ الترجيح مستلزم للترجح. ما قرروه من أنّ حصول أحد الترجيحين بلا مرجح مع تساويهما إن كان بترجيح آخر وهلمّ جرّاً، يلزم التسلسل وإلّا لزم الترجح بلا مرجح»[٣].

---

١ ـ الأسفار الأربعة، ج ٢، ص ٢٥٩.

٢ ـ نفس المصدر، ج ٧، ص ٣٢٠، حاشية س.

٣ ـ نفس المصدر، ج ٢، ص ٢٦٠، حاشية س.

من فقد حسّاً فقد علماً

على ضوء هذه القاعدة يُعدّ المنشأ الأصلي لجميع الادراكات والعلوم الانسانية هو الحواس الظاهرة الموجودة بشكل مشترك في الانسان ومعظم الحيوانات، بحيث لو فُرض أنّ ثمة انساناً فاقداً لجميع الحواس، فإنه فاقد لجميع العلوم.

طبقاً لهذه القاعدة، الحواس هي المجاري التي تجري فيها العلوم والأبواب التي ترد منها، وحينما تنعدم بعض هذه المجاري والأبواب تنعدم بالمقابل بعض العلوم أيضاً.

ولابد من الاشارة الى انّ المقصود بكلمة «علم»، هو العلم الحصولي المنقسم الى قسمين نظري وبديهي، ولا يُشمل بهذه القاعدة العلم الحضوري الذي هو نوع خاص من العلوم، وانما لهذا اللون من العلم أحكام خاصة.

يقول الإمام محمد الغزالي في إحياء العلوم:

«فالقلب مثل الحوض والعلم مثل الماء، وتكون الحواس الخمس مثل الأنهار. وقد يمكن أن تُساق العلوم الى القلب بواسطة أنهار الحواس والإعتبار بالمشاهدات حتى يمتلئ علماً. ويمكن أن تُسدّ هذه الأنهار بالخلوة والعزلة وغض البصر. ويعمد الى عمق القلب بتطهيره ورفع طبقات الحجب عنه حتى تنفجر ينابيع العلم من داخله».

وهكذا يعتبر الغزالي أنهار الحواس، المصدر للعلم الحصولي. ولكن يرى

وجود علم آخر ليس من نوع العلم الحصولي، لا يجري عن طريق الحواس، وانما يعتبرها مشروطة بسد باب الحواس وانصراف القلب عنها، فتتدفق من ينابيع أعماق القلب.

صدر المتألهين يستند الى هذه القاعدة ايضاً في طرح فكرة أنّ النفس الناطقة تظل محرومة عن الوصول الى مقام العقل الفعال ما دامت في حجاب الحواس، ويقول:

«فإنّ البدن والحواس وإن احتيج اليها في ابتداء النشأة لتحصل بواسطتها الخيالات الصحيحة حتى تستنبط النفس من الخيالات المعاني المجردة وتتفطن بها وتتنبه الى عالمها ومبدئها ومعادها، إذ لا يمكن لها في ابتداء النشأة التفطن بالمعارف إلّا بواسطة الحواس. ولهذا قيل: من فقد حساً فقد علماً، فالحاسة نافعة في الابتداء عائقة في الانتهاء كالشبكة للصيد والدابة المركوبة للوصول الى المقصد، ثم عند الوصول يصير عين ما كان شرطاً ومعيناً شاغلاً ووبالاً»[1].

من الذين استندوا الى هذه القاعدة، حكيم العصر الصفوي ملاّ رجب علي التبريزي، وهو من تلامذة أبي القاسم الفندرسكي، ومن اتباع الفلسفة المشائية. يقول التبريزي في رسالة «الأصل الأصيل»:

«ومما ينبغي ان يعلم في هذا المقام انّ كلّ ما لا تدركه النفس بواسطة الحواس لا يمكنها معرفة طبيعته الكلية وحقيقته النوعية، لأنّ كل من فقد حساً فقد علماً»[2].

مدلول هذه القاعدة حظي باهتمام الفلاسفة والحكماء منذ القدم، وبحثت من مختلف الأوجه والزوايا.وقد أجاد الكلام في هذا الشأن الاستاذ الشهيد مرتضى

١ ـ الأسفار الأربعة، ج ٢، ص ١٢٦.

٢ ـ جلال الآشتياني، منتخبات من آثار حكماء ايران الالهيين، ج ١، ص ٢٦٩.

المطهري في كتاب «اصول الفلسفة والاسلوب الواقعي» الذي نظّمه العلامة الطباطبائي.

يقول المطهري:

«القدر المسلم به هو انّ هذه الفكرة قد استقطبت الاهتمام منذ القدم وحتى عصرنا الراهن. وهناك اختلاف في وجهات النظر حولها. ولا نملك معلومات مهمة عن أفكار اليونانيين قبل سقراط، وقيل انّ معظم المفكرين بما فيهم أصحاب الفكر السوفسطائي، كانوا حسيين. اي انهم كانوا يعتبرون الحواس مصدراً لجميع التصورات والادراكات الجزئية والكلية، المعقولة وغير المعقولة، ويعتقدون انّ الطريق الوحيد لحصول الادراكات هو طريق الحواس. وكان افلاطون آنذاك هو الشخص الذي انتخب الطريق المعاكس لهذه النظرية بالضبط»[١].

افلاطون

طبقاً لما ورد في تاريخ الفلسفة انّ افلاطون كان يعتقد بأنّ العلم لا يتعلق بالمحسوسات، لأنّ المحسوسات متغيرة وجزئية وزائلة، في حين ينبغي ان يكون متعلق العلم ثابتاً وكلياً.

والمعرفة الحقيقية عبارة عن درك «المُثُل» التي هي حقائق كلية وثابتة ودائمة ومعقولة وليست محسوسة. وهذه المعرفة العقلية تحصل لكل أحد قبل أن يأتي الى هذا العالم، لأنّ الروح كانت في عالم المجردات قبل ان تأتي الى هذا العالم، وكانت تشاهد «المثل». ثم نسيت هذه المثل بفعل مجاورتها واختلاطها بالبدن وامور هذا العالم. ولكن بما أن ما هو في هذا العالم نموذج لتلك الحقائق، فالروح ومن خلال استشعار هذه النماذج تتذكر الماضي. ولذلك لا يُعدّ أي ادراك من

---

١ ـ اصول الفلسفة والاسلوب الواقعي، المقال ٥.

الادراكات التي تحصل للانسان في هذا العالم إدراكاً جديداً، وانما هو عبارة عن استذكار للعهد السابق.

هذه الفكرة المنسوبة لإفلاطون، تشمل عدة جهات:

١ـ الروح موجودة قبل ان تتعلق بالبدن.

٢ـ الروح لديها منذ بداية تعلقها بالبدن معلومات ومعقولات كثيرة في باطنها.

٣ـ العقل مقدم على الحس، وادراك المعاني الكلية مقدم على ادراك الجزئيات.

٤ـ المشاهدة هي الطريق لحصول العلم.

وهبّ ارسطو لمعارضة استاذه في هذه الفكرة، وأنكر وجود المعلومات القبلية، بل وأنكر حتى وجود الروح قبل البدن وكذلك تقدم العقل على الحس، وتقدم الادراكات الكلية على الادراكات الجزئية[١].

أرسطو

تقوم نظرية أرسطو في باب العلم والمعرفة على الامر التالي وهو أنّ الروح في بادئ الأمر في حد القوة والاستعداد المحض، وليس لديها بالفعل أي معلوم ومعقول، ثم تحصل لديها جميع المعقولات والمعلومات في هذا العالم بشكل تدريجي.

وبعد أرسطو، قسّم اتباع مذهبه العقل الى عدة انواع على أساس ما يطويه من مراحل ودرجات في طريق تحصيل المعرفة:

١ـ العقل بالقوة   ٢ـ العقل بالملكة   ٣ـ العقل المستفاد[٢].

١ـ نفس المصدر.

٢ـ نفس المصدر.

ويقال انّ الاسكندر الافروديسي ـ من حكماء الاسكندرية ـ هو اول من طرح هذا التبويب طبقاً للمسلك الأرسطي.

طبقاً لنظرية أرسطو يُعدّ ادراك الجزئيات مقدماً على ادراك الكليات. اي أنّ الذهن ينال إدراك الجزئيات في بادئ الأمر، ثم ينبري الى التجريد والتعميم بواسطة القوة العاقلة، وينتزع المعاني الكلية.

نظرية أرسطو في حصول المعرفة كالتالي:

١ ـ الذهن ليس لديه في بادئ الأمر أي معلوم ومعقول، فتحصل للنفس في هذا العالم جميع الادراكات والتصورات الجزئية والكلية.

٢ ـ الادراكات الجزئية مقدمة على الادراكات الكلية.

ولكن لا يوجد ما يجيب على السؤال التالي: هل كان أرسطو يعتبر ذلك القسم من التصورات العقلية التي أسماها في منطقه بالبديهيات، مسبوقاً بالإدراكات الجزئية الحسية ايضاً ام انّ هذا الرأي خاص بالماديات والكليات المنطبقة على أفرادها فقط، بينما تحصل البديهيات الأولية للعقل تدريجياً وبدون تدخل الادراكات الجزئية الحسية؟

هذا الغموض بعث على حيرة المفكرين واضطرابهم في تسجيل نظرية أرسطو في باب العقل والحس. فاعتبره البعض حسياً، والبعض الآخر عقلياً، وآخرون متذبذباً.

الحكماء المسلمون

حذا معظم الحكماء المسلمين حذو نظرية أرسطو في مجال كيفية حصول العلم والمعرفة وأخذوا بجزأي هذه النظرية اللذين اشرنا لهما. فهم يعترفون من جانب انّ نفس الانسان في مرحلة الطفولة، في حالة القوة والاستعداد، وأشبه باللوحة البيضاء المستعدة لتقبل النقوش، ويعترفون من جانب آخر انّ الادراكات الجزئية الحسية مقدمة على الادراكات العقلية الكلية.

أضف الى ذلك انّ ذلك الجانب الغامض والمبهم في نظرية ارسطو، بات واضحاً ومفهوماً في النظرية الاسلامية. فهؤلاء المفكرون اكدوا على انّ جميع التصورات البديهية العقلية امور انتزاعية، اي ينتزعها العقل من المعاني الحسية.

ولا ريب في انّ ثمّة فرقاً بين انتزاع المفاهيم الكلية بما ينطبق مع المحسوسات من قبيل الانسان، والحصان، والشجرة، وبين انتزاع البديهيات الأُولية والمفاهيم العامة من قبيل الوجود، والعدم، والوحدة، والكثرة، والضرورة، والإمكان، والامتناع. ويتمثل هذا الفرق في أنّ انتزاع المجموعة الاولى يحصل للعقل مباشرة عن طريق تجريد وتعميم الجزئيات المحسوسة.

اما المجموعة الثانية فتُنتزع من المجموعة الاولى بطريقة اخرى. بتعبير آخر: المجموعة الاولى هي تلك الصور المحسوسة التي تدخل الذهن عن طريق إحدى الحواس، ثم يصوغ العقل من تلك الصور المحسوسة معنىً كلياً بالقوة التجريدية التي لديه.

بينما المجموعة الثانية لا تدخل الذهن عن طريق الحواس مباشرة، بل ينتزع الذهن هذه المفاهيم من الصور الحسية من خلال فعالية معينة وترتيب خاص.

لذلك تدعى المجموعة الاولى بالمعقولات الأولية، والمجموعة الثانية التي تستند الى المجموعة الاولى بالمعقولات الثانوية، والتي تؤلف البديهيات الأُولية المنطقية وموضوعات معظم المسائل الفلسفية.

ومعنى هذا انّ المعقولات سواء كانت أولية أو ثانوية، مسبوقة بالادراكات الجزئية[1].

على هذا الضوء بامكاننا القول ان معظم الحكماء المسلمين، إن لم يكن جميعهم، يأخذون بمفاد قاعدة «من فقد حساً فقد علماً».

---

١ ـ نفس المصدر.

القسر لا يكون دائمياً ولا أكثرياً

القسر الذي هو عبارة عن جريان شيء خلافاً لمقتضى طبيعته، غير ممكن بشكل دائمي وأكثري. اي يتعذر ان يجري شيء خلافاً لمقتضى طبيعته في جميع او معظم الأحيان. ولكن من الممكن ان يجري شيء ما على سبيل القسر خلافاً لمقتضى طبيعته، لكنه سرعان ما يطوي طريقه الأصلي بمجرد ان يتحرر من سيطرة القسر. ففي زحمة عالم العناصر، تصطدم الأشياء فيما بينها. ولا ريب في انّ كل اصطدام أو اصطكاك بين الاشياء يوجب نوعاً من الحركة القسرية التي هي ممكنة في بعض الأحيان، لكنها لا يمكن ان تستمر للأبد او لمعظم الأحيان.

برهان القاعدة

من المتعذر إثبات هذه القاعدة بدون إثبات العلة الغائية للموجودات في عالم الخلق وكذلك بدون الالتفات الى الحكمة الالهية والعناية الربانية في نظام الوجود.

فالمفكرون الماديون الذين لا يعتقدون بوجود العلة الغائية في عالم الخلقة، لا يأخذون بمدلول هذه القاعدة ويتصورون ان بعض الموجودات قد انعدمت بالقسر الدائمي او الأكثري ولربما يشهد على ذلك موضوع الحلقة المفقودة في نظرية دارون.

غير أنّ الحكماء الالهيين الذين اثبتوا العلة الغائية ويعتبرون كل موجود في عالم الخلق لديه غاية يكافح من اجل بلوغها، ويؤمنون بأن النظام الكياني في

دائرة الوجود هو مقتضى النظام الرباني، يعتقدون اعتقاداً راسخاً بمدلول هذه القاعدة، وبرهنوا عليها، فقالوا:

العلم الفعلي للبارئ تعالى بالنظام الأحسن الذي هو عبارة عن عنايته، يقتضي أن يبلغ كل موجود من الموجودات، الغاية التي خُلق من أجلها. والقسر الدائمي او الأكثري لأي شيء يوجب عدم بلوغه لغايته المطلوبة، وعليه فالقسر الدائمي او الأكثري، خلاف لمقتضى العناية الأزلية. وكل ما هو خلاف لمقتضى العناية الأزلية لا يتحقق في دائرة الوجود. والنتيجة التي تفرزها هذه المقدمات هي:

«القسر لا يكون دائمياً ولا أكثرياً».

ابن سينا يعتقد ان الشرور في هذا العالم وليدة القسر واصطدام العناصر المادية، لكنه لا يؤمن بأن تكون دائمية او اكثرية، بل انها قليلة جداً في مقابل الخيرات:

«فإن المادة قد علم من أمرها انها تعجز عن امور وتقصر عنها الكمالات في امور، لكنها يتم لها ما لا نسبة له كثرة الى ما يقصر عنها. فإذا كان كذلك فليس من الحكمة الالهية ان تترك الخيرات الفائقة الدائمة والأكثرية لأجل شرور في امور شخصية غير دائمة»[١].

ويقول في موضع آخر:

«لكن الأمر الأكثري هو حصول الخير المقصود في الطبيعة والأمر الدائم ايضاً. أما الأكثري فإنّ أكثر أشخاص الأنواع في كنف السلامة من الإحراق، وأما الدائم فلأنّ أنواعها كثير: لا يستحفظ على الدوام إلّا بوجود مثل النار على أن تكون محرقة وفي الأقل ما يصدر عن النيران الآفات التي تصدر عنها، وكذلك في سائر الأسباب المشابهة. فما كان يحسن ان يترك المنافع الأكثرية

---

١ ـ الشفاء، ص ٦٣٢.

والدائمية لأغراض شريّة أقليّة»[١].

الامام الفخر الرازي لا ينكر حصول الاتفاق في هذا العالم لكنه يرفض ان يكون الاتفاق دائمياً أو اكثرياً، وذلك خلال رفضه لنظرية الفيلسوف اليوناني القديم «انباذقلس» الذي يرى تكوّن أجرام العالم على سبيل الاتفاق والتصادف، ويقول:

«إنا لا ننكر أن يكون للاتفاق مدخل في تكوّن الامور الطبيعية بالقياس الى أفرادها، فإنه ليس حصول هذه المدرة عند هذا الجزء من الأرض، ولا حصول هذه الحبّة من البر في هذه البقعة من الأرض، ولا حصول هذه النطفة في هذا الرحم أمراً دائماً ولا أكثرياً، بل نسامح في أنها وما يجري مجراها اتفاقيات، ولكنّا ندعي انّ للقوى الفعالة الطبيعية غايات معينة. والمراد بالغاية على ما ذكرنا، المعلولات التي يكون تأدّي القوي اليها دائماً أو أكثرياً»[٢].

صدر المتألهين يعتبر القسر الدائمي والأكثري محالاً انطلاقاً من النظام الأحسن للخلقة، واعتبر هذه الفكرة قاعدة محكمة، واستخدمها كثيراً في فكره الفلسفي. ومما يقول بهذا الشأن:

«إعلم انّ الاصول الحكمية دالة على انّ القسر لا يدوم على طبيعة، وأنّ لكل موجود من الموجودات الطبيعية غاية ينتهي اليها وقتاً وهي خيره وكماله. وأنّ الواجب جلّ ذكره أوجد الأشياء على وجه تكون مجبولة على قوة ينحفظ بها خيرها الموجود، وتطلب بها كمالها المفقود، كما قال تعالى ﴿والذي أعطى كلّ شيء خلقه ثم هدى﴾. فلأجل ذلك يكون لكل منها عشق للوجود وشوق الى كمال الوجود، وهو غايته الذاتية التي يطلبها ويتحرك اليها بالذات، وهذا الكلام في غايته وغاية غايته حتى ينتهي الى غاية الغايات وخير الخيرات إلّا أن

---

١ ـ الرسائل، ج ٢، ص ٢٢.

٢ ـ المباحث المشرقية، ج ١، ص ٥٣٢.

يعوق له عن ذلك عائق ويقسر قاسر، لكن العوائق ليست اكثرية ولا دائمية وإلّا لبطل النظام وتعطلت الأشياء وبطلت الخيرات»[١].

موارد الاستناد الى القاعدة

لا بأس بالاطلاع على بعض الموارد التي استند فيها صدر المتألهين على هذه القاعدة كي يتضح مستوى اعتبارها في فكره الفلسفي.

ومن هذه الموارد: امتناع التناسخ، حيث يقول في ذلك:

«فإن قلتَ: صيرورة الانسان بهيمة ناقصة، لا يلزم أن يكون بحسب الحركة الذاتية، بل ربما يكون قسراً وإجباراً.

أقول: هذا غير جائز بوجهين:

الأول انّ مثل هذه الأشياء لا يكون دائمياً ولا أكثرياً كما بيّن في موضعه، والذي ذهبوا اليه من الانتقال النزولي انما يكون في اكثر أفراد النفوس الانسانية وأهل الارتقاء الإستكمالية الى الملكوت الأعلى قليل عندهم.

والثاني انّ هذه الحركة الوجودية الاستكمالية لا يصادمها ما دام وجود الموضوع قسر قاسر ولا إجبار ولا إتفاق إلّا القواطع التي توجب العدم والهلاك والانقطاع. وعند ذلك لم يبق للشيء حركة واستكمال غير ما حصل في مدة الكون لا الانحطاط والنزول عما كان سابقاً»[٢].

والمورد الآخر الذي استخدم فيه صدر المتألهين هذه القاعدة، هو حين اعتقاده ان كمال النفس الناطقة من حيث العقل هو بلوغ مقام العقل المستفاد، ومن حيث العمل هو الانقطاع عن التعلقات:

«كمال النفس المجردة اما العلمي فبصيرورتها عقلاً مستفاداً فيها صور جميع

---

١ ـ الأسفار الاربعة، ج ٩، ص ٣٤٧.

٢ ـ نفس المصدر، ج ٩، ص ١٧.

الموجودات، واما العملي فبانقطاعها عن هذه التعلقات، وتخليتها عن رذائل الاخلاق... فلو كانت دائمة التردد في الأجساد من غير خلاص الى النشأة الاخرى ولا اتصال الى ملكوت ربنا الأعلى، كانت ممنوعة عن كمالها اللائق بها أبد الدهر. والعناية تأبى ذلك، والقسر لا يكون دائمياً ولا اكثرياً»[١].

ومن الموارد الاخرى التي استند فيها صدر المتألهين الى هذه القاعدة، إثبات وحدانية اله العالم. فالحكماء قد استدلوا بعدة طرق لإثبات هذه الوحدانية. ومن هذه الطرق: إثبات وحدة العالم. واستدلوا بعدة طرق لإثبات وحدة العالم وامتناع وجود عالم آخر، منها:

لو فرضنا وجود عالم آخر مساو للعالم الموجود من جميع الجهات، فإنّ تعدد أفراد اي نوع من الأنواع يتم بطريق القسر، لأنه لولا القاسر لما تحقق تعدد الأفراد في النوع الواحد. وحينذاك لو فرضنا التعدد والانفصال في العوالم بشكل دائم، لاستلزم ذلك قسراً دائمياً. وبما انّ القسر الدائمي محال، استحال التعدد والانفصال في العوالم ايضاً.

يقول صدر المتألهين في ذلك:

«وأيضاً الذي بالقسر، من الضروري أن يزول ويعود الى ما كان أولاً عليه بالذات. فتلك العوالم ستجمع ثانية فهي مجتمعة وغير مجتمعة أبداً»[٢].

هادي السبزواري

السبزواري يعتقد باستحالة القسر الدائمي والأكثري ايضاً من خلال الاستناد الى العناية الأزلية وعلم الله تعالى بالنظام الأحسن واتقان الصنع في الخلقة، ويقول في ذلك بلغة الشعر:

---

١ ـ نفس المصدر، ص ٧.

٢ ـ نفس المصدر، ج ٦، ص ٩٥.

والقسر لا يكون دائماً كما
لم يك بالأكثر فلينحسما
إذ مقتضى الحكمة والعناية
ايصال كل ممكن لغاية[١]

الفيض الكاشاني

الفيض الكاشاني يطرح شبهة في باب المعاد ويرد عليها على ضوء مقتضى قاعدة امتناع القسر الدائمي والأكثري، وعلى أساس شمول رحمة الله الواسعة لجميع الموجودات:

«إن قيل: انّ الأصوات الحكمية دالة على أنّ القسر لا يدوم على طبيعة وانّ لكل موجود غاية يصل اليها يوماً، وإن الرحمة الالهية وسعت كلّ شيء، كما قال جلّ ثناؤه ﴿عذابي أُصيب به من أشاء ورحمتي وسعت كل شيء﴾ وأيضاً الآلام دالة على وجود أصلي مقاوم لها، والتقاوم بين المتضادين لا يكون دائمياً ولا اكثرياً، وقد ورد في الشرائع: خلود الفريقين في الدارين فكيف التوفيق؟

قيل ان معنى خلود أهل الجنة في الجنة، خلود كل واحد واحد فيها، ومعنى خلود أهل النار في النار، أنها دائمة بأهلها، فلا منافاة...

وقال آخر: انهم إذا تعودوا بالعذاب بعد مضي الأحقاب ألفوه ولم يتعذبوا بشدته بعد طول مدته ولم يتألموا به وإن عظم، ثم آل أمرهم الى أن يتلذذوا»[٢].

---

١ ـ شرح المنظومة، ص ١٢٣.

٢ ـ اصول المعارف، ص ١٧٦.

كل كائن فاسد

سبق ان درسنا قاعدتين فلسفيتين هما:

١ـ كل أزلي لا يمكن أن يفسد.

٢ـ ما ثبت قدمه امتنع عدمه.

مقتضى هاتين القاعدتين الثابتتين بالبراهين المحكمة هو ان كل موجود قديم وأزلي لا يقبل الفساد قط ولا يطاله العدم.

عكس نقيض هاتين القاعدتين او أقرب شيء الى عكس نقيضهما هو أنّ كل موجود حادث، لابد ان ينتهي الى العدم، وهذا هو ذات المعنى الذي أعطاه الحكماء عنوان القاعدة والقائل: «كل كائن فاسد».

والمراد بكلمة «كائن» هو الموجود الذي يحدث في العالم من خلال سلسلة من الأفعال والانفعالات المادية. فالكائنات والمكونات عبارة عن موجودات مادية في مقابل المخترعات والمبدَعات التي هي أسمى من مرحلة الماديات المحضة.

المخترعات عبارة عن الموجودات التي هي لا مادية محضة ولا مجردة كاملة، وانما هي مجردة من بعض الجهات لأنها لا تمتاز بخصوصيات الزمان والمكان والثقل، وغير مجردة من بعض الجهات لما تمتاز به من مقدار كالصور البرزخية الموجودة في عالم المثال المتصل، او عالم المثال المطلق الذي يدعى بالمثال المنفصل، والتي تظهر بشكل بارز أحياناً في عالم الرؤيا وغيره.

المبدعات عبارة عن موجودات مجردة محضة ولا يوجد فيها اي أثر من آثار المادة كالعقول المفارقة الطولية والعرضية.

على ضوء ما سبق يتضح صدق قاعدة «كل كائن فاسد» على المكونات بشكل واضح».

يعقوب بن اسحاق الكندي ـ اول فيلسوف اسلامي ـ يعتبر هذه القاعدة معتبرة ويأخذ بمدلولها على صعيد موجودات العالم العنصري.

الكندي يعتقد انّ جميع الموجودات العنصرية الواقعة تحت كرة القمر مركبة من أربعة عناصر هي:

١ ـ الماء.

٢ ـ الهواء.

٣ ـ التراب.

٤ ـ النار.

يقول بهذا الشأن:

«يتكون ما تحت القمر من أربعة عناصر: الماء، والهواء، والتراب، والنار. ويتكون كل جسم من هيولى، وصورة. وعالم ما تحت القمر خاضع للتغير وللكون والفساد. اما عالم الأفلاك فلا فساد فيه»[١].

يقول الفارابي بهذا الشأن:

«ومن البيّن أن كل ما كان له كون فله لا محالة يكون فساد»[٢].

ويقول في الاجابة على السؤال التالي «هل يفسد العالم ام لا؟:

«الكون في الحقيقة هو تركيب ما أو شبيه بالتركيب. والفساد هو إنحلال ما أو شبيه بالانحلال. وإن قيل مكان التركيب والانحلال الإجتماع والإفتراق،

---

١ ـ سلسلة الفلاسفة العرب، رقم ٨، ص ١٤.

٢ ـ رسائل الفارابي، ص ٥.

جازذلك ايضاً. وكل ما كان تركيبه من أجزاء اكثر كان زمان تركيبه أطول، وكذلك ما كان انحلاله بأجزاء اكثر كان انحلاله في زمان أطول»[١].

ويشير الفارابي الى هذه القاعدة ايضاً ثم تحدثه عن حالات الجسم وخصوصياته:

«وانّ الجسم في طباعه ميل مستدير يستحيل أن يكون في طباعه ميل قسري أو ميل مستقيم وإنّ كل كائن فاسد»[٢].

بهمنيار ـ وهو من أبرز تلامذة ابن سينا ـ يأخذ بمفاد هذه القاعدة ويستدل على إثباتها بالطريقة التالية:

«وأقول: انّ كل متكون جسماني فاسد، وكل فاسد كائن وذلك لأنه متى فرضت ان تلك الصورة كائنة فقد حكمت أنّ المادة قبل وجود تلك الصورة لها كانت خالية عنها وإن لم يكن للمادة قوة على عدم تلك الصورة عنها لما صحّ أن تخلو عنها. وقد ثبت من كون الصورة حادثة قوة المادة على أن تخلو عن الصور... ثم لا يصح ان تكون قوة المادة على عدم الصورة عنها محدودة حتى يمتنع بسببه قوة المادة على خلوها من الصورة إلّا أن تنقلب عن المادة، وهذا محال»[٣].

صدر المتألهين يعترف بهذه القاعدة ايضاً ويستند اليها في بعض الأحيان، كقوله التالي:

«.. والحجتان انما تنهضان دليلاً على امتناع الفساد على جوهر بسيط مباين الوجود عن المادة ولواحقها لا على امتناع فساد ما وجوده هذا الوجود الارتباطي التعلقي ومثل ذلك الوجود. كما يمتنع فساده بفساد البدن كذلك يمتنع

---

١ ـ نفس المصدر، ص ٦.

٢ ـ نفس المصدر، ص ٨.

٣ ـ التحصيل، ص ٦٣٠.

عدمه السابق عليه وحدوثه بحدوث البدن، بل لا تجدد له أصلاً. فإنّ كل ما هو كائن فاسد، وكل ما لا فساد له لا كون له»[١].

ويقول في موضع آخر:

«أقول أراد انه ليس من الموجودات الطبيعية الكائنة لأنّ كل كائن فاسد، وقد برهنا على أنّ الأرواح العقلية من سرادقات الالهية وشؤون الصمدية»[٢].

هادي السبزواري استخدم في كتاب «أسرار الحكم» الذي الّفه باللغة الفارسية قاعدة «كل كائن فاسد» مع قاعدة «كل مركب ينحل»، وتنم كلماته عن انّ للقاعدة الاولى نفس المعنى الذي للقاعدة الثانية. ويدل كلام الفارابي السابق على هذا المعنى أيضاً. إذن كلمة «كائن» المستخدمة في هذه القاعدة، تدل على لون من التركيب دائماً.

يستدل هادي السبزواري على إثبات قاعدة «كل مركب ينحل» بالشكل التالي:

كل موجود مركب يتألف من عناصر مختلفة، وتآلف الموجود الواحد من عناصر مختلفة يستلزم امتزاج العناصر المختلفة فيما بينها خلافاً لمقتضى طبيعتها الأولية، وهذا يستلزم القسر في الطبيعة. وبما انّ القسر في الطبيعة محال بشكل دائمي او اكثري، فلابد ان ينحل هذا التركيب وتعود العناصر الأولية بمقتضى طبائعها الأصلية الى حالتها الاولى.

تنويه

يلزم التنويه الى الأمر التالي وهو إذا كان برهان قاعدة «كل كائن فاسد» ـ طبقاً لما هو مستفاد من كلام الفارابي والسبزواري ـ هو ان كل موجود كائن،

---

١ ـ الأسفار الأربعة، ج ٨، ص ٣٨٨.

٢ ـ نفس المصدر، ص ٣١٤.

مركب. وكل مركب ينحل الى عناصره الاولى، لذلك يلزم خروج الكـائنات البسيطة من دائرة شمول هذه القاعدة، الأمر الذي يفسد عمومية هذه القاعدة.

ولكن لو اعتبرناها عكس نقيض قاعدة «كل ازلي لا يمكن ان يفسد» او قاعدة «ما ثبت قدمه امتنع عدمه»، فحينذاك لا تخرج الكائنات البسيطة عن دائرة شمول هذه القاعدة، ولا يؤدي ذلك الى فساد عموميتها.

الماهية من حيث هي ليست إلّا هي

هذه القاعدة معروفة بين الحكماء، ولا يوجد الى اليوم من عارضها منهم، حتى أنّ بعضهم عدّها من جملة البديهيات، لأنّ أي شيء من الأشياء وبصرف النظر عن أي شيء آخر، لديه حقيقة يظهر فيها نفس ذلك الشيء لا شيء آخر.

لو جرّدنا ذات كل شيء عن اي مفهوم آخر عدا نفس الشيء، لأدركنا ان الشيء ليس سوى نفسه.

ادراك مفهوم هذه القاعدة واضح الى درجة بحيث انّ إضافة اي ايضاح او تفسير يؤدي الى غموضها وإبهامها، ويوقع السامع او القارئ في حيرة.

ورغم ذلك فعمل العقل في دراسة الامور وتشخيص الخالص من غير الخالص، والحقيقة من المجاز، يتم عن طريق التحليل والتركيب والجمع والتفريق. اي قد يُصار في بعض الأحيان الى مزج المفاهيم بترتيب خاص يدعى بالاسلوب المنطقي، للحصول على النتائج المتوخاة.

وقد يتم فصل المفاهيم عن بعضها، ويُدرَس كل شيء في مقام ذاته. وفي مثل هذه الحال فإنّ كل شيء عبارة عن نفسه لا أي شيء آخر. وهذا هو ذات المعنى الذي يطرحه الحكماء في آثارهم تحت عنوان «الماهية من حيث هي ليست إلّا هي».

اذن إذا اردنا إثبات هذه القاعدة نقول:

الماهية في الخارج موجودة بنعت الشخصية، لكنها في عالم التعقل موجودة بنعت الكلية. حينئذ يمكن استنباط الأمر التالي: الماهية في حد ذاتها لا كلية ولا شخصية، لا واحدة ولا كثيرة، لا عامة ولا خاصة، بل يمكنها الاتصاف بجميع هذه الصفات دون ان تتدخل اية صفة منها في حد ذاتها، ولذلك قيل «ولأنه ليس بكلي وجزئي، كلي وجزئي». اي بما أنّ الماهية في حد ذاتها لا كلية ولا جزئية، فبمقدورها ان تكون كلية وجزئية.

اعتبارات الماهية

تدعى الماهية بهذا الاعتبار، «اللا بشرط المقسمي». كما تقسم الماهية في الاعتبارات الى:

١ـ بشرط شيء (مخلوطة).

٢ـ بشرط لا (مجردة).

٣ـ لا بشرط (مطلقة)

والفرق بين القسم الثالث اي اللا بشرط القسمي، واللا بشرط المقسمي، هو انّ الاطلاق او اللا بشرطية في القسم الثالث بمنزلة القيد الذي يقيد الماهية، بينما اللا بشرط المقسمي ماهية متحررة من قيد الإطلاق ولا يوجد أي قيد وشرط في مقام ذاتها. فإنها ماهية فقط لا غير.

على ضوء ما سبق يتضح معنى قاعدة «الماهية من حيث هي ليست إلّا هي»، ودورها في نظام الفكر البشري، إذ لو تغير مفادها، وأصبح كل شيء في مقام ذاته، ليس ذلك الشيء نفسه، لتغير نظام الفكر الانساني، ولن يثق أحد بالأحكام الايجابية او السلبية حول الماهيات.

تسمية الماهية

تدعى الماهية بالماهية لاشتقاقها من كلمة «ماهو»، وتستخدم في مقام

الإجابة على سؤال «ماهو».

يقول القاضي عبد الله البيضاوي في ذلك:

«الماهية مشتقة عما هو، وهي ما به يجاب عن السؤال بما هو. وانما نُسبت الى ما هو لأنها تقع جواباً عنه، مثلاً إذا سُئل عن زيد بما هو، فما به يجاب عن هذا السؤال هو الحيوان الناطق. فالحيوان الناطق هو الماهية لزيد وعمرو»[١].

السبزواري يعرف الماهية قائلاً:

ما قيل في جواب ما الحقيقة
ماهية والذات والحقيقة[٢]

الامام الفخر الرازي يبحث أصل «الماهية من حيث هي ليست إلّا هـي» ويستدل عليها قائلاً:

«إعلم أنّ لكل شيء حقيقة هو بها هو، وتلك الحقيقة مغايرة لجميع صفاتها لازمة كانت او مفارقة. فالفرسية من حيث هي فرسية ليست في نفسها شيئاً إلّا الفرسية، وهي في نفسها لا واحدة ولا كثيرة ولا موجودة ولا معدومة، على ان يكون كل ذلك داخلاً في مفهوم الفرسية، بل هي من حـيث أنهـا فـرسية ليست إلّا الفرسية. فالواحدية صفة مضمومة الى الفرسية، فتكون الفرسية معها واحدة، وأيضاً فهي من حيث انها تطابق اموراً كثيرة تجدها عامة والفرسية في نفسها ليست إلّا الفرسية.

ويدل عليه انّ المفهوم من الفرس ليس هو المفهوم من الواحد وإلّا لامتنع ان يكون إلّا واحداً، ولا المفهوم من الكثرة وإلّا لامـتنع حمـلها عـلى الواحـد... والكثرة فليست متضمنة لهما او لأحدهما وإلّا عاد المحـال. فـإذاً همـا قـيدان

---

١ ـ مطالع الأنوار (في حاشية شرح المواقف)، ج ١، ص ١٣٠.

٢ ـ شرح المنظومة، الفلسفة، ص ٩٢.

خارجان عن الفرسية، والمعروض مغاير للعارض فالفرسية من حيث هي فرسية تكون مغايرة لهما»[١].

دبيران الكاتبي

نجد عين عبارة الامام الفخر الرازي الواردة في هذا الباب مع اختلاف يسير، في حكمة العين لدبيران الكاتبي القزويني، حيث يقول:

«انّ لكل شيء حقيقة هو بها هو، وهي مغايرة لجميع ما عداها لازمة كانت او مفارقة، فالفرسية من حيث هي فرسية لا واحدة ولا لا واحدة على ان يكونا او أحدهما داخلة في نفس مفهومها. بل الواحدية صفة مضمومة اليها. فتكون الفرسية معها واحدة. وكذلك اللا واحدية إذا انضمت اليها كانت معها لا واحدة. فالفرسية من حيث هي فرسية ليست إلّا الفرسية»[٢].

يقول العلامة الحلي ـشارح كتاب حكمة العين ـ في شرح هذه العبارة قائلاً:

«حتى أنّ كون الماهية، ماهية، من الاعتبارات اللاحقة بالماهية. وهي من المعقولات الثانية، ومعروضها هو المعقول الأول»[٣].

صدر الدين القونوي

ما قاله الحكماء بشأن الماهية ـأي الماهية من حيث هي ليست إلّا هي ـ قاله صدر الدين القونوي بشأن الحقيقة المطلقة:

«قولهم الحقيقة ليست من حيث هي واحدة ولا كثيرة ولا شيئاً من

---

١ ـ المباحث المشرقية، ج ١، ص ٤٨.

٢ ـ ايضاح المقاصد (شرح حكمة العين)، ص ٣٠.

٣ ـ نفس المصدر.

المتقابلات، اي الحقيقة المطلقة...»[١].

ملا صدرا

تحدث ملا صدرا عن هذا الأصل في كثير من الموارد، وقرره بعبارات مختلفة. فهو يعتبر الماهية مجردة في مقام الذات عن كل شيء عدا ذاتها. وعليه تصدق على ذات الماهية جميع المفاهيم السلبية على نحو السلب البسيط، عدا سلب الماهية نفسها. وتكذب عليها جميع المفاهيم الإثباتية إلّا إثبات نفسها.

عباراته التي أوردها بهذا الشأن كما يلي:

«فالوجود والعدم كلاهما مسلوبان عن الماهية في تلك المرتبة ـ أعني من حيث أخذها كذلك سلباً بسيطاً ـ وكذا كل مفهوم مسلوب عنها إلّا مفهوم نفسها، فالسلوب البسيطة كلها صادقة إلّا سلب نفسها، والإثباتات كلها كاذبة إلّا إثبات نفسها، إذ الماهية من حيث هي هي ليست إلّا هي، وليس في ذلك استيجاب كذب النقيضين وذلك لما قيل انّ نقيض وجود شيء في تلك المرتبة سلب ذلك الوجود فيها، أي سلب الوجود الكائن في تلك المرتبة بأن يكون القيد للوجود المسلوب لا لسلبه. فهذا السلب هو سلب المقيد لا السلب المقيد. وبين المعنيين فرق كما لا يخفى»[٢].

الحكيم التبريزي

ملاّ رجب علي التبريزي ـ وهو من حكماء العصر الصفوي وتلامذة أبي القاسم الفندرسكي ـ يعتبر هذه القاعدة من جملة القواعد المشهورة والبديهية بين الحكماء، ويقول:

«إعلم أنّ الماهية من حيث هي ليست إلّا هي، وهذا أصل مشهور مقرر

---

١ ـ مصباح الأنس، ص ٥١.

٢ ـ الأسفار الأربعة، ج ٣، ص ٢٧١.

عندهم لا يخالفه أحد لبداهة هذا المعنى وذلك لأنّ كل شيء من حيث هو هذا الشيء، لا يكون إلّا هذا الشيء. وتتفرع عليه فروع كثيرة عظيمة المنفعة بتجربة الكسور التي حصلت للحكمة من تصادم أفكار الجهّال وتزاحم مقال أهل الجدال»[١].

الفيض الكاشاني استدل على هذه القاعدة بالطريقة التالية:

«الماهية لما وجدت شخصية وعقلت كلية، علم أنه ليس من شرطها أن تكون في نفسها كلية ولا شخصية ولا واحدة ولا كثيرة، وليست إذا لم تخل من وحدة او كثرة او عموم أو خصوص لكانت في حدّ نفسها إما واحدة او كثيرة او عامة او خاصة، وسلب الإتصاف من حيثية لا تنافي الاتصاف من حيثية اخرى. وليس نقيض اقتضاء شيء شيئاً إلّا لا إقتضاؤه له، لا إقتضاؤه مقابله ليلزم من عدم اقتضاء أحد المتقابلين لزوم المقابل الآخر. وليس إذا لم يكن للممكن في مرتبة ماهية وجود كان له فيها العدم او اللا وجود، لأنّ خلو الشيء عن النقيضين وإن كان مستحيلاً في الواقع، لكنه جائز في مرتبة ذاته. فقد ظهر انّ الماهية ليست من حيث هي إلّا هي»[٢].

---

١ ـ منتخبات من آثار حكماء ايران الالهيين، ج ١، ص ٢٥٧.

٢ ـ اصول المعارف، ص ٤٧.

كل ممكن زوج تركيبي

هذه القاعدة، من أمهات القواعد الفلسفية وتحظى بأهمية بالغة في الحكمة المتعالية. وعلى أساس هذه القاعدة ينبغي البحث عن جذور أي تركيب وامتزاج في معنى «الإمكان الذاتي». كما ينبغي ايضاً عدّ أية بساطة وواحدية وما شابه من هذه المعاني، خارجة عن افق الإمكان وملازمة للوجوب.

هذه القضية عبارة عن موجبة كلية موضوعهاكلمة «ممكن»، ومحمولها كلمة «زوج تركيبي». وكلمة «امكان» تستخدم من قبل الحكماء في عدة موارد هي:

١ـ إمكان ذاتي.

٢ـ إمكان وقوعي.

٣ـ إمكان استعدادي.

٤ـ إمكان فقري.

٥ـ إمكان استقبالي.

وهناك تبويب آخر يقسّم الإمكان الى: إمكان خاص، وإمكان عام.

وما ينبغي ذكره في هذا المجال هو أن الإمكان الذي يقصده الحكماء هو الإمكان الذاتي. والإمكان الذاتي عبارة عن سلب ضرورة الوجود والعدم عن مفهوم كلي يدعى الماهية.

في مقابل الإمكان الذاتي، هناك مفهومان آخران هما:

١ـالوجوب الذاتي:

٢ـ الامتناع الذاتي.

هذا التقسيم الثلاثي، أي تـقسيم الشيء الى إمكـان ذاتي، ووجـوب ذاتي، وامتناع ذاتي قد ظهر عن طريق قياس وضع الماهية ازاء كـل مـن الوجـود والعدم. اي حينما تقاس الماهية بالنسبة الى الوجود والعدم فإنها لن تخرج عن ثلاث حالات: إما تقتضي الوجود، او تقتضي العدم، او لا تقتضي الوجود ولا العدم. ومن المحال ان يقبل العقل باحتمال رابع تكون فيه الماهية تقتضي الوجود والعدم معاً.

فإذا كانت الماهية تقتضي الوجوب في حد ذاتها، سميت بـالواجب الذاتي، وإذا تقتضي العدم سميت ممتنعة بالذات، لكنها إذا لم تقتض الوجود والعدم سميت بالممكن الذاتي.

اذن تقسيم الشيء الى هذه المعاني الثلاثة ـاي الإمكان الذاتي، والوجوب الذاتي، والامتناع الذاتي ـ تمّ على أساس الحصر العقلي. غـير انّ جـهة واقـع الوجوب الذاتي غير معقولة إذا كانت بمعنى انّ الماهية تـقتضي في حـد ذاتهـا الوجود، ويخرج هذا المعنى من دائرة الأقسام السابقة، لأنّ المـاهية اذا كـانت تقتضي الوجود في حد ذاتها، يلزم معلولية الوجود العارض على الماهية. بينما المـعلولية تتنافى مع الوجـوب، وهـذا مـا يمكـن مـلاحظته في البـيت التـالي للسبزواري:

الحق ماهيته إنيّته

إذ مقتضى العروض معلوليته[١]

تعريف المعاني الثلاثة يستلزم الدور

على ضوء تقسيم الشيء الى المعاني الثـلاثة الســابقة يـتضح انّ التـعريف

---

١ ـ شرح المنظومة، الحكمة، ص ١٦.

الحقيقي لهذه المعاني امر متعذر، لأنّ معنى الضرورة واللا ضرورة من جملة المعاني التي ترتسم في لوحة النفس بدون أية واسطة، حتى قيل انه لا يظهر في الذهن تصور أبده من معنى الضرورة واللا ضرورة بعد تصور مفهوم الوجود العام او الشيء العام.

اذن فإنّ اي تعريف لهذا النوع من المعاني التي ترتسم في الذهن بدون واسطة، يوجب الدور الباطل. ولذلك نلاحظ انهم يعرّفون مفهوم الممتنع بغير الممكن، والممكن بغير الممتنع. وقالوا في تعريف الواجب بأنه الشيء الذي يلزم من فرض عدمه محال. في حين ليس لديهم معنى للمحال سوى الممتنع.

ولا يخفى على البصير انّ هذه التعاريف ليست سوى تلاعب بالألفاظ، وهذا هو ذات الخطأ الذي ارتكبه بعض المتكلمين حين تعريف الوجود.

ممّ يتركب العالم؟

بعد اتضاح ان المراد بالإمكان في قاعدة «كل زوج تركيبي» هو الإمكان الذاتي، وبما انّ الواجب الوجود بالذات هو الذات الالهية المقدسة، يقال انّ البساطة، والأحدية، والأزلية، والفردية وأي معنى آخر من هذا القبيل، جميعها مساوقة ومرادفة للوجوب الذاتي، ومصداقها الوحيد هو الذات الالهية.

كذلك فالتركيب، والتعدد، والامتزاج، والكثرة، وغيرها، جميعها من لوازم الامكان، ولابد من البحث عن مصداقها بين الماهيات.

اذن كل شيء، ممكن، عدا الذات المقدسة الالهية. كما انّ كل شيء ممكن، زوجي يتألف من عنصري الماهية والوجود، لأنّ الماهية الإمكانية لا تتقوم بدون وجود. كما أنّ الوجود الامكاني لا يتعيّن بدون نوع من القصور النابع من الماهية.

وعليه تتركب جميع الموجودات الممكنة من مادة وصورة عقلية يقال لهما الماهية والوجود، لأنّ كل شيء في عالم الممكنات، هو بالقوة وليسية محضة ازاء

ذاته، لكنه حينما يُنسب الى علته فهو بالفعل وايسية.

اذن كل شيء ممكن الوجود لديه حيثيتان: قوة، وفعل. وهاتان الحـيثيتان بمنزلة المادة والصورة، ويعبَّر عنهما بالماهية والوجود.

وهناك تعابير اخرى يعبَّر بها عن ماهية ووجود كل شيء ممكن كالظلمة والنور.

مما سبق نستنتج انّ الإمكان هو هيولى التركيب، كما ان التركيب هو صورة الامكان. ويتركب نظام العالم من هاتين الهيولى والصورة.

اذن نظام الخلقة يقوم على هـيولى الإمكـان وصـورة التركـيب. وهـذان العنصران كل منهما للآخر لازم وملزوم. اي مثلما تصدق قاعدة «كـل ممكـن زوج تركيبي» في جميع الموارد، كذلك تصدق قاعدة «كل مركب ممكن» في جميع الموارد أيضاً. وهذا ليس لأنّ قاعدة «كل مركب ممكن»، عكس قضية «كـل ممكن زوج تركيبي»، لأنّ القضية الموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها، والعكس اللازم الصدق للموجبة الكلية في جميع الموارد، هو الموجبة الجـزئية، بـل انّ صدق كل قاعدة منهما يرجع بشكل عام الى البراهين المقامة في كلا الموردين.

التلازم الموجود بين هاتين القاعدتين وكذلك صـدق كـل مـنهما في جـميع الموارد بدون ان تكون إحداهما عكس الاخرى، شبيه جداً بالتلازم القائم بين قاعدة «كل مجرد عاقل» وقاعدة «كل عاقل مجـرد» لأنّ هـاتين القـاعدتين صادقتان في جميع الموارد ايضاً بدون ان تكون إحداهمـا عكس الاخرى، بل هناك برهان على كل منهما.

مفاد هذه القاعدة مستعرض في آثـار الحكـيم أبي نـصر الفـارابي وإن لم يلاحظ في هذه الآثار عنوان «كل ممكن زوج تركيبي» بصورة واضحة.

الفارابي يقول بهذا الشأن:

«وممكن الوجود يحتاج في الوجود الى علة تُخـرجه من العدم الى الوجود. فكل ماله وجود لا عن ذاته فهو ممكن الوجود، فوجوده عن غيره، وذلك الغير

إن كان ممكن الوجود فالكلام فيه كالكلام فيما نتكلم فيه، فلابد وأن يكون وجود ما هو ممكن الوجود يستند الى واجب الوجود بذاته. ولا يجوز أن يكون الشيء علّة نفسه لأنّ العلة تتقدم على المعلول بالذات»[١].

ثم يقول بعد ذلك:

«وبهذا الطريق يُعلم أنه لا يجوز ان تكون ماهية الشيء سبباً لوجود العارض للماهية لأنّ وجود العلة هو سبب في وجود المعلول. وليس للماهية وجودان أحدهما مفيد والآخر مستفيد».

العبارات السابقة تشف عن انّ الشيء الممكن لديه حيثيتان هما الوجود، والماهية، وهما بمنزلة المادة والصورة العقلية. ويُعدّ هذا التركيب من لوازم الإمكان بحيث لولا الامكان لما ظهر التركيب.

اذن مفاد القاعدة «كل ممكن زوج تركيبي»، استقطب اهتمام هذا الفيلسوف الكبير ولم يغفل عنه.

ابن سينا بحث هذه القاعدة تحت عنوان «كل ممكن زوج تركيبي»، فقال:

«والذي يجب وجوده بغيره دائماً فهو أيضاً غير بسيط الحقيقة لأنّ الذي باعتبار ذاته غير الذي له من غيره وهو حاصل الهوية منهما جميعاً في الوجود، فلذلك لا شيء غير واجب الوجود، تعرّى عن ملابسة ما بالقوة والإمكان باعتبار نفسه، وهو الفرد وغيره زوج تركيبي»[٢].

في هذه العبارة القصيرة والجزيلة، أشير الى قاعدتين مهمتين في مباحث الفلسفة الاولى والحكمة الالهية وهما قاعدة «بسيط الحقيقة كل الأشياء وليس بواحد منها»، وقاعدة «كل ممكن زوج تركيبي».

اذن لو قال احد بأنّ ابن سينا هو أول فيلسوف اسلامي بحث هذه القاعدة

---

١ ـ مجموعة رسائل الفارابي، رسالة زينون، ص ٣.

٢ ـ الشفاء، الالهيات، ص ٤٧.

تحت عنوان «كل ممكن زوج تركيبي»، لما كان قوله جزافاً.

الأمر الثالث الذي يستفاد من عبارات كتاب الشفاء لابن سينا هو موضوع إصالة الوجود واعتبارية الماهية. فجملة «والذي يجب وجوده بغيره دائماً» توحي بأنّ ما يحصل من الفاعل للشيء، امر وراء الماهية، وهو الوجود لا غير. كما تنم جملة «هو حاصل الهوية منهما جميعاً في الوجود» أن ما هو موجود في الحقيقة ونفس الأمر هو الوجود، اما الماهية التي هي أمر اعتباري فتحدة مع الوجود بنوع من انواع الاتحاد.

لذلك يجب البحث عن جذور مسألة إصالة الوجود واعتبارية الماهية في آثار الشيخ ابن سينا أيضاً كما هو الحال في قاعدتي «بسيط الحقيقة» و «كل ممكن زوج تركيبي». إذ أنّ هذه المباحث بدأت في فلسفته وبلغت ذروتها عند صدر المتألهين في حكمته المتعالية.

ملا صدرا

طرح ملا صدرا (صدر المتألهين) هذه القاعدة وبحثها بالتفصيل، كما هو أدناه:

«كما أنّ الضرورة الأزلية مساوقة للبساطة والأحدية، وملازمة للفردية والوترية. فكذلك الإمكان الذاتي رفيق التركيب والامتزاج، وشفيق الشركة والازدواج «فكل ممكن زوج تركيبي»، إذ الماهية الإمكانية لا قوام لها إلّا بالوجود. والوجود الإمكاني لا تعيّن له إلّا بمرتبة من القصور ودرجة من النزول تنشأ منها الماهية وتنتزع بحسبها المعاني الإمكانية، وتترتب عليها الآثار المختصة لا الآثار العامة المطلقة الكلية التي تفيض عن الواجب بالذات على كل قابل، وإن كانت الآثار الجزئية المختصة بواحد واحد من الوجودات الإمكانية ايضاً من إبداع الحق الأولي وأضواء النور الأزلي ونسبتها اليه بضرب من التشبيه والتسامح كما سيظهر.

فإذن كل هوية إمكانية تنتظم من مادة وصورة عقليتين هما المسماتان بالماهية والوجود، وكل منهما مضمَّن فيه الآخر، وإن كانت من الفصول الأخيرة والأجناس القاصية.

وأيضاً كل من الذوات الإمكانية فإنها في نفسها ومن حيث طبيعتها بالقوة. وهي من تلقاء علتها بالفعل. فإنّ لها بحكم الماهية الليسية الصرفة وبحكم وجود سببها التام الايسية الفائضة عنه. فهي مصداق معنى ما بالقوة ومعنى ما بالفعل من الحيثيتين، وكل ممكن هو حاصل الهوية منها جميعاً في الوجود، فلا شيء غير الواجب بالذات متبرىء الذات عن شوب القوة، وما سواه مزدوج من هذين المعنيين. والقوة والإمكان يشبهان المادة، والفعلية والوجوب يشبهان الصورة. ففي كل ممكن كثرة تركيبية من أمر يشبه المادة وآخر يشبه الصورة.

فإذن البساطة الحقة مما يمتنع تحققها في عالم الإمكان لا في اصول الجواهر والذوات ولا في فروع الأعراض والصفات.

فإذن لا وحدة ولا فردانية لممكن ما على الحقيقة، بل انما هي بالاضافة الى ما هو أشد كثرة وأوفر شركة. فوحدات الممكنات وحدات ضعيفة في البساطة، بل الوحدة فيها اتحاد. والاتحاد مفهومه متألّف من جهة وحدة وجهة كثرة»[١].

مما سبق يتضح ان قاعدة «كل ممكن زوج تركيبي» لم تبحث بهذا الوضوح والتفصيل في أي أثر من آثار الفلاسفة المسلمين.

ملا صدرا، فضلاً عن استناده الى هذه القاعدة في باب خواص الممكن بالذات، استند اليها في ابواب اخرى ايضاً، منها ما يلي:

«وكذلك الصفات الاعتبارية التي يجوز اتصافه تعالى بها كالموجودية، والمعلومية، والشيئية، والعلية، والسببية، والمبدئية، والأولية، ليست مما يوجب

---

١ ـ الأسفار الأربعة، ج ١، ص ١٨٦.

تكثراً واختلافاً لا في العين ولا في الذهن. فإنّ الاعتبارات التي تستلزم اختلافاً بالحيثيات والجهات هي مثل الإمكان، والوجوب، والقدم، والحدوث، والتقدم، والتأخر، ولهذا حكموا بأنّ «كل ممكن زوج تركيبي» لاشتماله على الإمكان والوجود، وحكموا بأنّ إمكانه لأجل ماهيته ووجوده لأجل ايجاب علته»[١].

الحكيم السبزواري استند الى هذه القاعدة ايضاً في كثير من الموارد ومنها احتياج الموجودات الى علة عن طريق التركيب. فقد اعتبر تركيب الشيء من ماهية، ووجود، أحد أقسام التركيب. وهذا هو عين ما تعنيه هذه القاعدة[٢].

ولابد أن نشير في نهاية المطاف الى انّ هذه القاعدة، واحدة من فروع ونتائج مبدأ إصالة الوجود واعتبارية الماهية فعلى ضوء هذا المبدأ يتضح بما لا يقبل الشك انّ الشيء الممكن مركب من جهتين: جهة وجودية صادرة عن مبدأ الوجود، وجهة ماهوية ملازمة للوجود الخاص.

الفلاسفة الذين تحدثوا عن هذه القاعدة، يذهبون الى إصالة الوجود واعتبارية الماهية. وهذا ما يمكن ملاحظته في عبارة ابن سينا التالية:

«والذي يجب وجوده بغيره دائماً فهو أيضاً غير بسيط الحقيقة، لأنّ الذي له بإعتبار ذاته غير الذي له باعتبار غيره. وهو حاصل الهوية منهما جميعاً»[٣].

يقول السيد جلال الدين الآشتياني بهذا الشأن ايضاً:

«الفلاسفة المشاؤون يعتبرون الوجود أمراً أصيلاً والماهية من الامور الاعتبارية. وعلى أساس إصالة الوجود يعترفون بالعلية والمعلولية في أنحاء الوجود. وبما أنّ التساوي في الرتبة الوجودية يتنافى مع العلية والمعلولية، فلا ريب في أنّ وجود كل معلول محدود يعبَّر عنه بما يقال في جواب ما هو. فكل

١ـ نفس المصدر، ج ٧، ص ٢٣٢.

٢ـ راجع: اسرار الحكم، ص ٩.

٣ـ الشفاء، الالهيات، ص ٤٧.

ممكن على ضوء هذه الطريقة مركب من جهتين: جهة وجودية صـادرة عـن الحق، وجهة ماهوية ملازمة لكل وجود خاص»[١].

١ـ شرح حال ملا صدرا وآرائه الفلسفية، ص ١٥.

كلّ مجرد عن المادة نوعه منحصر في فرده

الموجود المجرد عن المادة ولوازمها، منحصر في الفرد دائماً، وغير قابل للتكثر قط. لأنّ تكثر الأفراد في أي نوع من الأنواع يحصل عن طريق العوارض الغريبة بحيث لو اقتطعنا العوارض مثل الكم، والكيف، والاضافة، وسائر النسب عن الافراد، فلن تبق سوى حقيقة واحدة هي عبارة عن ماهية الموجود، وعليه فالمقولات العرضية توجب تكثر الأفراد في كل نوع من الأنواع.

تكثر الأفراد في كل نوع من الأنواع هو بالأساس عبارة عن انّ كل فرد من الأفراد لديه سلسلة من المشخصات التي لا توجد في سائر الأفراد. فلو نسبنا مشخصات كل فرد من الأفراد الى ماهية او لازم ماهية اولئك الأفراد، يلزم ان يتساوى جميع الافراد في امتلاك مشخصات كل فرد من الأفراد، واختصاصها بكل فرد من الأفراد يستلزم الترجيح بدون مرجح.

ولكن لو لم ننسب مشخصات كل فرد من الأفراد الى الماهية او لازم الماهية، وأرجعنا ظهور المشخصات في كل فرد من الأفراد الى امور خارج الماهية، فمن الضروري حينذاك وجود مادة تقبل آثار الامور خارج الماهية بحسب مختلف الاستعدادات. وبما انه لا يمكن تصور وجود مادة في عالم الابداع والمجردات تحصل النتيجة التالية وهي انّ اي نوع مجرد، منحصر في فرد ما. بتعبير آخر: التكثر في الأفراد ليس مقتضى ذات الماهية النوعية ولا مقتضى لازم الماهية النوعية، لأنّ الكثرة لو كانت مقتضى ذات الماهية النوعية او

مقتضى لازم ذات الماهية النوعية، يلزم ألّا يوجد أي واحد شخصي في العالم قط. وحينما لا يوجد أي واحد شخصي، لا يتحقق التكثر في الأفراد، لأنّ الكثرة تظهر عن تكرر الآحاد.

اذن ينبغي البحث عن ظهور الكثرة في الأفراد، في امور اخرى عدا ذات الماهية النوعية او لازمها. وهذه الامور ليست سوى صفات متفرقة تقسّم المعنى الواحد الى أقسام مختلفة.

هذه الصفات المتفرقة تُعرف بالعوارض المشخصة. والمعنى الواحد الذي يقسّم الى أقسام مختلفة، ينبغي ان يقبل الصفات المختلفة التي يعبَّر عنها بالعوارض المشخصة. وقبول الصفات المختلفة في الخارج لا يتحقق إلّا عن طريق وجود المادة.

النتيجة التي يمكن الحصول عليها من هذه المقدمات هي أنّ المادة تقتضي الكثرة. وما هو ليس بمادة ولا مادي، لا يقبل الكثرة قط. وعليه صحيح قولهم انّ كل مجرد عن المادة، نوعه منحصر في فرده.

استخدم ابن سينا هذه القاعدة في إثبات انّ نوع واجب الوجود لا يُحمل على كثيرين قط، وقال:

«وكل اثنين لا يختلفان بالمعنى فإنما يختلفان بشيء غير المعنى. وكل معنى موجود بعينه لكثيرين مختلفين فهو متعلق الذات بشيء مما ذكرنا»[1].

هذه العبارة الموجزة تشير الى البرهان الذي أقامه الحكماء لإثبات هذه القاعدة.

ابن سينا يحصر التنوية بين شيئين في عدة أشياء هي:

١ـ نفس المعنى.

٢ـ حامل المعنى.

١ـ النجاة، ص ٣٧٤.

٣ـ الوضع او المكان.

٤ـ الوقت او الزمان.

يقول بهذا الشأن:

«وكيف يمكن أن تكون الماهية المجردة عن المادة لذاتين، والشيئان انما يكونان إثنين إما بسبب المعنى، وإما بسبب الحامل للمعنى، وإما بسبب الوضع والمكان، او بسبب الوقت والزمان، وبالجملة لعلّة من العلل»[١].

الشيخ شهاب الدين السهروردي يتمسك بهذه القاعدة أيضاً حين استعراضه لأقسام الواحد، ويقول:

«الواحد من جميع الوجوه هو الذي لا ينقسم بوجه من الوجوه لا الى الأجزاء الكمية ولا الحدية ولا انقسام الكلي الى جزئياته. وهذا كالواجب لذاته لانتفاء اقسام الانقسام عنه، والواحد من وجه هو الذي ينقسم من ذلك الوجه الذي هو به واحد وإن انقسم من غيره، وذلك كالنفس الانسانية فإنها واحدة من حيث انها لا تنقسم الى الأجزاء الكمية وان انقسمت الى الأجزاء الحدية والى الجزئيات، وكالعقل فإنه واحد من حيث أنه لا يقبل القسمة الكمية ولإنقسام الكلي الى جزئياته لانحصار نوع كل عقل في شخصه وإن انقسم الى الأجزاء الحدية»[٢].

صدر المتألهين أقام برهاناً على إثبات هذه القاعدة واستند اليها في كثير من الموارد، وقال في إثباتها:

«.. أما الأول فلوجوب انحصار نوع كل منها في شخصه لأنّ تكثر الأشخاص لنوع واحد فيما هو قبل الحركات والاتفاقات التي يقع بها تحصل المميزات المكثرة من العوارض غير اللازمة للنوع، فإنّ اختصاص بعض

---

١ ـ نفس المصدر.

٢ ـ حكمة الاشراق (مع شرح قطب الدين الشيرازي)، ص ٢٨٠.

الأفراد بعارض للماهية مشخص له مميّز عن غيره إن كان لأجل وقوعه تحت تلك الماهية او لازم من لوازمها، فالجميع متساوي الاستحقاق له، فوقوع اختصاصه بالبعض دون آخر، ترجيح من غير مرجح، وإن كان لأمر خارج عن الطبيعة لاحق لها من خارج، فلابد من مادة قابلة للتأثيرات الخارجية بحسب اختلاف استعداداتها وانفعالاتها، وذلك لم يتصور في عالم الإبداع، فحقّ كل نوع أن ينحصر في شخصه»[١].

النظام الأحسن نوع منحصر في الفرد

الموارد التي استند فيها ملا صدرا الى هذه القاعدة كثيرة جداً والتي منها مسألة: نظام العالم الأحسن.

يقول صدر المتألهين بهذا الشأن:

«إنّ نظام العالم على هذا الوجه أشرف النظامات الممكنة وأكملها بحيث لا يتصور فوقه نظام آخر. وهذا ثابت محقق عند الكل. والحكيم والمتكلم متفقان فيه سواء في ذلك القائل بالقضاء الأزلي او القائل بالاختيار التجددي...

وهذا مما ذكره الغزالي في بعض كتبه ونقل عنه الشيخ الأكبر محيي الدين إبن العربي في الفتوحات المكية واستحسنه. وهو كلام برهاني، فإنّ البارئ جلّ شأنه غير متناهي القوة، تام الجود والفيض.

فكل ما لا يكون له مادة ولا يحتاج الى استعداد خاص، ولا ايضاً له مضاد ممانع، فهو بمجرد إمكانه الذاتي فائض منه تعالى على وجه الإبداع.

ومجموع النظام له ماهية واحدة كلية وصورة نوعية وحدانية بلا مادة. «وكل ما لا مادة له نوعه منحصر في شخصه»، فلا محالة ليس ذاته مرهونة باستعداد محدود او زمان موقوت، فلا محالة مبدَع، فلم يكن أفضل من هذا

---

١ ـ الأسفار الأربعة، ج ٧، ص ١٠٨.

النظام نوعاً ولا شخصاً»[١].

العلامة الطباطبائي لا يقول بماهية نوعية لمجموعة نظام العالم. فرغم انه لا ينكر نوعاً من الوحدة لمجموعة النظام، لكنه يعتقد ان وجود نوع من الوحدة لا يستلزم وجود ماهية نوعية[٢].

يتحدث صدر المتألهين ايضاً عن أنّ مجموع نظام العالم عبارة عن شخص واحد، ويقول:

«إنّ كل ما لا مادة له ولا حركة قبل وجوده، فوجوده على سبيل الإبداع، وكل ما كان كذلك لا يختلف بالخارجيات، فلا يتكثر نوعه بالأشخاص، فحق نوعه ان يكون في شخص، لأنّ الذي به يقع التميز ذاته او لازم ذاته، فلا يتعدد»[٣].

مجموعة العالم لا زمان لها ولا مكان

طبقاً لما يذهب اليه صدر المتألهين في هذا الشأن، فإنّ مجموعة المادة والماديات التي تؤلف نظام العالم، ليست ذات مادة، وموجودة على سبيل الإبداع. وعليه لا تترتب عليها آثار المادة، لذلك يقال لمجموعة العالم لا زمان لها ولا مكان، وانما هي نوع مبدَع ومجرد ومنحصر في شخص واحد.

واستند صدر المتألهين الى هذه القاعدة ايضاً في مضمار إثبات تجرد النفس الناطقة، وبحث البرهان الذي عدّه ابن سينا أقوى البراهين في هذا المضمار، وخلاصته كالتالي:

كل فرد من أفراد الانسان بمقدوره تعقل ذاته، ومن يتعقل ذاتاً يعرف

---

١ ـ نفس المصدر، ص ٩١.

٢ ـ نفس المصدر، حاشية ط.

٣ ـ نفس المصدر، ص ١١٥.

ماهيتها. إذن كل فرد يعرف ذاته حينما يتعقلها. وحينذاك هناك فرضان بهذا الشأن:

الأول، كل فرد من الأفراد حينما يتعقل ذاته تحصل في باطنه صورة مساوية لذاته، فيدرك ذاته.

الثاني، انّ ذات كل فرد تحضر لديه بدون أية واسطة، ولا يحتاج الى صورة مساوية لذاته.

يقال على هذا الصعيد انّ الفرض الأول محال عقلياً لأنه يستلزم اجتماع المثلين. فلابد حينئذ من تعيّن الفرض الثاني. فيظهر قياس بالشكل التالي: النفس جوهر قائم بذاته، وكل جسم او جسماني غير قائم بذاته.

والنتيجة التي تحصل هي: النفس جوهر غير جسماني، اي انها مجردة.

الذين يعارضون هذا البرهان يقولون: اذا كان تعقل الذات يستلزم تعقل الماهية، يلزم عن تعقل واجب الوجود والعقول الفعالة، تعقل ماهياتها أيضاً.

وقيل في الرد على هؤلاء: ما هو قابل للادراك من العقول الفعالة هو العقل الفعال فقط، وهذا من حيث الماهية والطبيعة فقط، لا من حيث الشخص او الأشخاص. إذ هناك فاصل كبير بين الطبيعة الكلية والشخص في العقول الفعالة. بينما لا يوجد أي فاصل بين الطبيعة الكلية والشخصية في النفوس الناطقة.

غير انّ صدر المتألهين يعترض على هذا الرد، ولا يجيز تعدد الأشخاص في العقل الفعال ايضاً، ويثبت بالبرهان القاطع ان كل جوهر مجرد لديه نوع منحصر في الفرد، ويقول:

«اقول: الحق انّ الطبيعة النوعية التي للعقل الفعال لا يمكن تعدد أشخاصها لا في الخارج ولا في الذهن، إذ البرهان قائم على أنّ نوع كل واحد من الجواهر المفارقة منحصر في تشخص العقول من لوازم نوعياتها. ولو تعددت افراد ماهية واحدة لكان امتياز كل من تلك الأفراد، بعرض غير لازم للطبيعة.

والعرض غير اللازم للنوع يحتاج عروضه الى فاعل منفصل بالذات، وقابل ذي تجدد وانفعال؛ فلم يكن المفارق مفارقاً؛ هذا خلف»[١].

الفيض الكاشاني استعرض هذه القاعدة بالتفصيل واستدل لإثباتها. ويقوم استدلاله على الأمر التالي وهو ان اي نوع من الأنواع لا يتكثر بحد ذاته:

«كل معنى نوعي لا يجوز أن يتكثر بنفسه وإلّا لم يوجد منه واحد شخصي ولا بصفة لازمة لما ذكرنا. فلابد في كثرة الأشخاص من صفات متفارقة في الوجود يتفارق بها المعنى الواحد، والصفات المتفارقة الموجودة لشيء واحد لابد وأن ينقسم بها ذلك الشيء في الوجود في العقل فقط. والمنقسم بأمور متساوية في الحقيقة لابد وأن يكون قابلاً لتلك الامور. والقابل لايكون إلّا مادة او في مادة.

فالمتكثر بالذات، بالقوة والقبول هو المادة. وسبب التكثر هو حدوث القطع، والقطوع التي تعرض الأجسام، بسبب كثرة القواطع؛ وكثرة القواطع ايضاً منشؤها كثرة الشيء. وهكذا الى ان انتهت الى شيء يتكثر بذاته بالفعل.

وقد ثبت أنّ سبب كل حادث، حركة القابل، فإذن المتكثر بذاته بالفعل هي الحركة إذ ليست حقيقتها إلّا التجدد والإنقضاء، وأن يكون ماضياً ولاحقاً. كما أنّ الجسم وجوده أن يكون هناك وهنا. فبوجود هذين الأمرين تنقسم المعاني بالعدد. فبالجسم ينقسم المعنى الواحد في الوضع، وبالحركة ينقسم في الزمان، وبالوضع ينقسم الجسم بالقوة والإمكان، وبالزمان تنقسم الحركة بالفعل والوجوب، وبالأربعة ينقسم المعنى الواحد في الوجود.

وقد ظهر من هذا أنّ كل ما تجرد عن المادة فحق نوعه أن ينحصر في فرده، وكذلك كل مادي يلحق مادته ما يمنعه من القطع والانفصال»[٢].

---

١ ـ نفس المصدر، ج ٨، ص ٢٧١ ـ ٢٧٢.

٢ ـ اصول المعارف، ص ٥٢.

معطي الشيء لا يكون فاقداً له

مفاد هذه القاعدة ثابت بالفطرة السليمة إذ انّ الذي يعطي شيئاً فلابد ان يكون عنده ذلك الشيء .

وتصدق هذه القاعدة على العلة الفاعلية التي هي أهم العلل الأربع، لأنّ الإعطاء او الايجاد يصدق على وجود الأشياء، وتُعدّ العلة الفاعلية التي لا تنفصل عن العلة الغائية قط، من علل الوجود. بينما تُعدّ العلة المادية والعلة الصورة من علل القوام أو الماهية.

اذن فجميع اولئك الذين يعترفون بوجود العلة الفاعلية في باب قانون العلية، يأخذون بمفاد هذه القاعدة ايضاً، بينما اولئك الذين ينكرون علل الوجود -اي الفاعل والغاية- في باب العلية ولا يعترفون إلّا بالعلة المادية الفاقدة لأي شعور، لا يقولون لهذه القاعدة بمعنى محصل في باب العلية، لأنّ العلة عندهم ليس لديها معنى الإعطاء والايجاد.

طبقاً لما سبق يتضح انّ هذه القاعدة معتبرة جداً من قبل الحكماء الالهيين الذين يقسمون العلة الى أربعة اقسام ويعتبرون العلة الغائية والعلة الفاعلية من علل الوجود.

بعض الحكماء ذهبوا الى ما هو أبعد من ذلك فاعتبروا المعلول شأناً من شؤون العلة او مرتبة متنزلة لها. ويمكن مشاهدة هذا النمط من التعابير في آثار صدر المتألهين بشكل خاص. اما الفلاسفة الذين سبقوه فغالباً ما كانوا يعبرون عن العلة والمعلول بالمفيد والمستفيد، او المفيض والمستفيض، او الصادر المصدر.

الفارابي عبّر في آثاره عن العلة بالمفيد وعن المعلول بالمستفيد، كقوله:

«وبهذا الطريق يعلم انه لا يجوز أن تكون ماهية الشيء سبباً لوجوده العارض للماهية لأنّ وجود العلة هو سبب في وجود المعلول، وليس للماهية وجودان أحدهما مفيد والآخر مستفيد»[١].

ويمكن ملاحظة مثل هذا التعبير في آثار ابن سينا:

«واعلم أنّ الفاعل الذي يفيد الشيء وجوداً بعد عدمه يكون لمفعوله أمران: عدم قد سبق، ووجود في الحال»[٢].

صدر المتألهين، استند الى هذه القاعدة ايضاً في باب قاعدة «بسيط الحقيقة كل الأشياء» وإثبات انّ الحق تعالى جميع الأشياء، فقال:

«إنّ العرفاء قد اصطلحوا في إطلاق الوجود المطلق والوجود المقيد على غير ما اشتهر بين أهل النظر. فإنّ الوجود المطلق عند العرفاء عبارة عما لا يكون محصوراً في أمر معين، محدوداً بحد خاص. والوجود المقيد بخلافه، كالانسان والفلك والنفس والعقل. وذلك الوجود المطلق هو كل الأشياء على وجه أبسط،

وذلك لأنه فاعل كل وجود مقيد وكماله، ومبدأ كل فضيلة أولى بتلك الفضيلة ومن ذي المبدأ، فمبدأ كل الأشياء وفيّاضها يجب ان يكون هو كل الأشياء على وجه أرفع وأعلى»[٣].

الحكيم هادي السبزواري يعتقد بأنّ صدر المتألهين قد سلك في هذه العبارات اسلوباً آخر غير الذي استخدمه في قاعدة «بسيط الحقيقة كل الأشياء»، لأنه لم يجعل فيها منطوق القاعدة عنواناً للمبحث، وانما جعل العنوان هو: مبدأ الوجودات هو الفاعل وغاية الوجودات. ولهذا السبب غير طريقة

١ ـ مجموعة رسائل الفارابي، رسالة زينون، ص ٤.

٢ ـ النجاة، ص ٣٤٧.

٣ ـ الأسفار الأربعة، ج ٦، ص ١١٦.

الاستدلال فاستخدم قاعدة «معطي الشيء لا يكون فاقداً له» لإثبات هذا الأمر.

عبارات السبزواري بهذا الشأن ما يلي:

«هذا إشارة الى سبك آخر بتغيير المدّعى والدليل. اما المدّعى فلأنّا لا نجعل العنوان هاهنا البسيط كل الوجودات، بل نجعل أنّ مبدأ الوجودات فاعل وغاية كل الوجودات. وهاهنا أيضاً من قبيل تعليق الحكم على الوصف المشعر بالعليّة. وأما الدليل فهو هاهنا أنّ معطي الخير والكمال لا يكون فاقداً له وإنّ غاية الشيء كماله، وكمال الشيء هو الشيء مع أمر زائد، إذ لو كانت غاية الشيء وكماله فاقداً له، لم يكن وصول الشيء اليها من قبيل الاستكمالات، بل من قبيل التكونات والتفاسدات»[1].

كما استخدم صدر المتألهين هذه القاعدة في باب صفات واجب الوجود وإثبات علم الله تعالى بذاته، واستدل بها على ذلك، فقال:

«.. سبق أنّ مبدع الأشياء على الاطلاق هو ذاته تعالى. ومن جملة ما يستند اليه هي الذوات العالمة والصور العلمية. والمفيض لكل شيء أوفى بكل كمال غير متكثر لئلا يقصر معطي الكمال عنه. فكان الواجب عالماً، وعلمه لا يزيد على ذاته»[2].

ويقول في موضع آخر:

«وأيضاً يمتنع ان يكون مفيض الكمال قاصراً عنه فيصير المستوهب أشرف من الواهب، والمستفيد أكرم من المفيد إذ الفطرة تأباه»[3].

السبزواري يستدل بهذه القاعدة لاثبات علم الحق تعالى بذاته، فيقول

١ـ نفس المصدر، حاشية س.

٢ـ المبدأ والمعاد، ص ٦٥.

٣ـ نفس المصدر.

فـي لغة الشعر.

وهو تعالى عالم بالذات إذ

منه وجود عالَمي الذات أُخذ[١]

ويقول الهيدجي في توضيح هذا البيت:

«كيف يسوغ عند ذي فطرة عقلية ان يكون واهب الكمال او مفيضه قاصراً عن ذلك الكمال؟»[٢].

---

١ ـ شرح المنظومة، ص ١٥٧.

٢ ـ تعليقه على شرح المنظومة، ص ٢٥٠.

كل مجرد عاقل

هذه القاعدة، احدى القواعد الفلسفية المهمة جداً والتي تلعب دوراً مهماً في المباحث ذات الصلة بالنفس الناطقة، والعلم الحضوري الذي يمكن ان تفسّر به المعرفة الذاتية الدائمية لدى الانسان.

كما انّ قاعدة «كل عاقل مجرد» لا تقل هي الاخرى من حيث الأهمية عن هذه القاعدة، لاسيا على صعيد مسائل العلم ومباحث المعرفة.

لابد من إلفات النظر الى الأمر التالي ايضاً وهو انّ هاتين القاعدتين ليستا متعاكستين، اي ليست إحداهما عكس الاخرى، لأنّ كلاً منهما عبارة عن قضية موجبة كلية. وقد ثبت في المنطق انّ العكس اللازم الصدق للقضية الموجبة الكلية هي الموجبة الجزئية وليس الموجبة الكلية. ولذلك لا تعد قاعدة «كل عاقل مجرد» عكساً لقاعدة «كل مجرد عاقل»، وانما هما قاعدتان مستقلتان ولكل منهما برهان خاص.

برهان القاعدة

اشهر برهان طرحه الحكماء لإثبات هذه القاعدة هو:

الموجود المجرد لا يخرج عن حالتين: إما من الممكن ان يُعقل أو لا، والشق الثاني مرفوض عقلياً لأنّ أي موجود من الممكن أن يُعقَل بنحو من الأنحاء. وبذلك يتعين الشق الأول.

اذن إذا ثبت إمكان المعقولية للموجود المجرد، يثبت وجوب المعقولية أيضاً،

لأنّ معنى الإمكان في باب الموجودات المجردة عبارة عن سلب ضرورة الطرف المقابل الذي يتحقق ضمن الوجوب. وبالتالي فالنتيجة التي تحصل هي انّ كل موجود مجرد هو معقول بالفعل. وحينما يثبت انّ شيئاً ما هو معقول بالفعل، فلابد أن يكون عاقلاً بالفعل ايضاً، لأن العاقلية متضايفة مع المعقولية، والمتضايفان متكافئان قوة وفعلاً.

هذا البرهان فضلاً عن إثباته للقاعدة المذكورة، يثبت قاعدة «اتحاد العاقل والمعقول» أيضاً.

ابن سينا يُعدّ أحد الذين ينكرون اتحاد العاقل والمعقول، وينتقد القائلين به بشدة، لكنه يأخذ بقاعدة «كل مجرد عاقل»، وأقام البرهان لاثباتها في بعض آثاره، ومنها حين إثبات العقل الفعال:

«وكما أنّ الشمس بذاتها مبصرة وسبب لإبصارنا سائر ما نبصر، كذلك هذا الجوهر هو بذاته معقول وسبب لأن نجعل سائر المعقولات التي بالقوة معقولة بالفعل. لكن الشيء الذي هو بذاته معقول هو بذاته عقل، فإنّ الشيء الذي هو بذاته معقول هو الصورة المجردة عن المادة وخصوصاً إذا كانت مجردة بذاتها لا بغيرها. وهذا الشيء هو العقل بالفعل ايضاً. فإذن هذا الشيء معقول بذاته أبداً بالفعل وعقل بالفعل»[1].

الامام الفخر الرازي لديه عبارات نقلها عن كتاب «المبدأ» لابن سينا تدل بوضوح على قاعدة «كل مجرد عاقل». ولصدر المتألهين عبارات قريبة جداً من عبارات الفخر الرازي بحيث لا تدع مجالاً للشك انه اقتبسها عن «المباحث المشرقية».

عبارات الفخر الرازي وردت بالشكل التالي:

«الفصل الثاني: في أنّ كل مجرد فإنه يجب أنْ يكون عاقلاً لذاته... من طرق

---

١ ـ رسائل ابن سينا، ج ٢، ص ١٤٠.

ثلاثة: الأول ما أورده الشيخ في كتاب «المبدأ والمعاد» وهو أنه أقام الدلائل أولاً على انّ الصورة المجردة إذا اتحدت بالجوهر المجرد صيرته عقلاً بالفعل... ثم قال بعد ذلك الصورة المجردة لما اتحدت بغيرها صيرته عقلاً بالفعل، فإذا كانت الصورة المجردة قائمة بذاتها كانت أولى بالعقلية»[١].

دبيران الكاتبي يرفض جميع المقدمات التي يقوم عليها استدلال الحكماء بعد استعراض هذه المقدمات:

«وكل مجرد أن يكون عاقلاً للمعقولات كلها لأنه يمكن ان يعقل وكل ما يمكن ان يعقل، يمكن ان يعقل مع غيره. وكل ما يمكن ان يعقل مع غيره يمكن ان تقارنه صور المعقولات في العقل، وكل ما يمكن ان تقارنه صورة المعقولات في العقل يمكن انه تقارنه صور المعقولات في الخارج. فكل مجرد يمكن أن تقارنه صور المعقولات في الخارج. وكل ما يمكن كمجرد فهو واجب الحصول له وإلّا لكان لها تعلق بالمادة.

والمقدمات بأسرها ممنوعة، فإنّ الواجب لذاته مجرد ويمتنع أنْ يعقل، وعلم منه امتناع تعقله مع غيره. ولا يلزم من إمكان تعقل المجرد مع غيره في العقل، أي إمكان ان يكون حالاً مع غيره في العقل إمكان أن تحل فيه صور المعقولات في العقل حتى يلزم إمكان ان يقارنه صور المعقولات في العقل ولا يلزم من إمكان مقارنة صور المعقولات في العقل إمكان مقارنتها في الخارج. فإنّ الأول عبارة عن حلولها فيه حال كونها في العقل والثانية عن حلولها فيه حال كونها في الخارج»[٢].

يرى صدر المتألهين أنّ إثبات هذه القاعدة في غاية السهولة، وبحثها بشكل مفصل بطريقته الخاصة مثل سائر المسائل الفلسفية، واستدل على إثباتها:

١ـ المباحث المشرقية، ج ١، ص ٣٦٩.

٢ـ عين القواعد، ص ٢٠٥.

«في انّ كل مجرد يجب ان يكون عاقلاً لذاته. إثبات هذا المقصد في غاية السهولة بعد معرفة ماهية العلم؛ وإنّ معناه وجود الصورة لشيء غير مشوب بالعدم والفقدان. فإنّ المادة غير مدركة لذاتها إذ لا وجود لذاتها إلّا بالصورة، والصورة الطبيعية، إنما لا يدرك ذاتها إذ ذاتها مخلوطة بالعدم والفقدان، لأنّ وجودها وجود ذوات الأوضاع والأمكنة. وكل جزء منها له وضع آخر ومكان آخر. فلا يوجد جزء لجزء ولا لكل، ولا يوجد كل لكل ولا لجزء، ولا لشيء منها بالنسبة الى ما هو فيه حصول. وما لا وجدان له لشيء لا إدراك له بذلك الشيء. فكل جسم وجسماني لا يدرك ذاته لأنّ ذاته محتجبة عن ذاته. وكل موجود غير جسماني فهو حاصل لذاته لأنّ ذاته غير محتجبة عن ذاته، فيكون عاقلاً لذاته لأنّ العلم نفس الوجود بشرط عدم الاحتجاب عنه، ولا حجاب إلّا العدم بالحقيقة»[1].

مما سبق يتضح انّ المادة ولوازمها، هي الحائل الوحيد الذي يمنع العلم والادراك في باب الوجود، لأنّ أي جزء من أجزاء الموجود المادي لديه خاصية «أحدهما من الآخر» ازاء سائر الأجزاء، وكل جزء، محتجب عن غيره. اذن حينما يتجرد الموجود من المادة وخواصها، يجري الحديث عن الحضور والادراك.

الالتفات الى هذه الفكرة يسهّل حل الكثير من المسائل ويزيل بعض المشاكل.

السيد مهدي الحائري أخذ هذه الفكرة عن صدر المتألهين واستخدمها كاسلوب نسبه الى نفسه في كتاب «استطلاعات العقل النظري». وبالرغم من انه حاول ألّا يقع في فخ التكلفات الاستدلالية، من خلال الاستلهام من كلمات صدر المتألهين، ولكنّ كلماته تكشف بشكل واضح عن وقوعه في فخ تكلفات

---

١ ـ الأسفار الأربعة، ج ٣، ص ٤٤٧.

برهان التضايف، لأن جميع الإشكالات الواردة على برهان التضايف في هذا الباب، واردة على كلامه ايضاً والتي من أهمها انّ فرض الموجود معقولاً محضاً وقطع النظر عن كل غير، أمر محال. فعلى ضوء مفهوم التضايف والذي هو أساس برهان التضايف، يُعدّ فرض المعقول بدون عاقل أمراً غير معقول.

والإشكال الآخر هو انّ التضايف لا يقتضي ما هو أكثر من المقارنة والتكافؤ، ولذلك يُعدّ إثبات الاتحاد عن طريق التضايف تكلفاً[١].

ومن اجل ملاحظة إشكالات برهان التضايف بشكل أفضل، ننقل أدناه كلمات هادي السبزواري بهذا الشأن:

«ولكن عندي أن لا يثبت المطلوب بهذا إذ لاتكافؤ في المرتبة الذي هو من أحكام التضايف لا يقتضي أزيد من تحقق أحد المتضايفين مع الآخر ولو بنحو المقارنة لا مقدماً ولا مؤخراً لا الاتحاد، كيف والعلة مضايفة للمعلول والمحرك للمتحرك، والتكافؤ لا يستدعي إلّا ثبوت المعية في المرتبة بين طرفي كل منهما لا اتحادهما وجوداً وحيثية وإلّا اجتمع المتقابلان في موضوع واحد من جهة واحدة.

فما ذكر أنّ المفروض قطع النظر عن جميع الأغيار في المعقولية ممنوع إن سلك مسلك التضايف لأنّ مفهوم المعقول بالنظر الى مفهوم العاقل معقول، كيف والمضاف أمر معقول بالقياس الى الغير. والغرض أنّ المفهومين المتضايفين كما أنهما بمجرد تغير مفهومهما لا يقتضيان تكثر الوجود، والحيثية كذلك لا يقتضي تكافؤهما الاتحاد ولا التكثر، وإن لا يأبى الاتحاد بدليل من خارج، فتأمل»[٢].

قاعدة «كل مجرد عاقل» والعلم بالذات

بعد ثبوت قاعدة «كل مجرد عاقل» يتضح انّ النفس الناطقة المجردة عن

---

١ ـ راجع: دراسات العقل النظري، ص ١٦٨ ـ ١٧٠.

٢ ـ شرح المنظومة، ص ١٦٣.

المادة في مقام الذات، تتسم بالعلم بالذات. ولذلك ينبغي ان يكون علم النفس الناطقة بذاتها علماً حضورياً وليس علماً حصولياً، لأن العلم الحصولي يتحقق عن طريق حصول صورة الشيء او مثاله في الذهن، وهذا مالا يتحقق للنفس الناطقة.

يقيم الشيخ شهاب الدين السهروردي ثلاثة براهين لإثبات ان علم النفس الناطقة بذاتها، لا يتحقق عن طريق المثال. وهذا ما يمكن ملاحظته في عباراته التالية:

«الشيء القائم بذاته المدرك لذاته لا يعلم ذاته بمثال لذاته في ذاته، فإنّ علمه بذاته إن كان بمثال ومثال الأنانية ليس هو، فهو بالنسبة اليها هو لأنه غيرها، مع أنّ المدرك يشير الى كل ما يغايره «بهو» والى نفسه «بأنا».

وأيضاً إن كان ـ أي علمه ـ بمثال إن لم يعلم أنه مثال لنفسه، فلم يعلم نفسه لأنّ العالم بالمثال انما يعلم الشيء إذا علم أنّ ما ادرك مثاله، والمقدور خلافه. وان علم انه مثال نفسه فقد علم نفسه لا بالمثال... وكيف ما كان الشيء القائم بذاته المدرك لها لا يتصور أن يعلم الشيء بأمر زائد على نفسه فإنه يكون صفة له، فإذا حكم المدرك لذاته أنّ كل صفة زائدة على ذاته، فيكون قد علم ذاته قبل جميع الصفات»[1].

يقول بعض الحكماء: اذا كان علم النفس الناطقة بذاتها، عن طريق المثال الذي هو عبارة عن علم حصولي، فإنّ ذلك يستلزم اجتماع المثلين، بينما يمتنع اجتماع المثلين كامتناع اجتماع الضدين.

غير انّ قطب الدين الشيرازي ـ شارح كتاب حكمة الاشراق ـ يعتقد أنّ جميع هذه البراهين ذات جانب إقناعي.

لو أنعمنا النظر في جميع ما قيل بشأن قاعدة «كل مجرد عاقل» لاتضح أنّ

---

١ ـ حكمة الاشراق (مع شرح قطب الدين الشيرازي)، ص ٢٩١.

إثبات علم الانسان بنفسه او العلم الحضوري، لا يحتاج الى استدلالات تكلفية، إذ حينما يثبت ان كل موجود مجرد، عاقل، يمكننا ان نقول: النفس الناطقة، مجردة في ذاتها. وكل مجرد، عاقل لذاته. إذن فالنفس الناطقة عاقلة لذاتها. وهذا هو عبارة عن علم الانسان الذاتي بنفسه.

صدر المتألهين والعلم الحضوري

صدر المتألهين يعتقد بأنّ علم الانسان بذاته لا يتحقق سوى عن طريق العلم الحضوري، لأنّ العلم الحصولي يحدث إما عن طريق العلة مثل جميع الموارد التي يثبت فيها وجود الأشياء بالبرهان اللمي، او عن طريق المعلول مثل جميع الموارد التي يثبت فيها وجود الأشياء بالبرهان الإني، ولكن علم الانسان بذاته لا يحصل لا عن طريق العلة ولا عن طريق المعلول، لأنّ وجود ذات الانسان أوضح للانسان من أي شيء آخر.

ما اورده صدر المتألهين بهذا الشأن كما يلي:

«إعلم أن إثبات الأشياء التي يخفى وجودها على الانسان بالعلم الحصولي قد يكون بعللها كما في برهان اللم، وقد يكون بمعلولاتها كما في برهان الإن. ووهم الانسان لا يذهب الى إثبات ذاته بعلله فإنّ وجوده له أظهر من وجود علله»[١].

ديكارت وصدر المتألهين

حينما هب صدر المتألهين في زاوية من الشرق لكتابة هذه الفكرة وهي انّ علم الانسان بذاته لا يحصل لا عن طريق العلة ولا عن طريق المعلول لأنّ وجود الانسان أظهر له من غيره، كان هناك في الغرب رجل آخر يكتب الفكرة التالية وهي انّ معرفة الانسان بذاته لا تتحقق إلّا عن طريق المعلول،

---

١ ـ شرح حكمة الاشراق، ص ٢٩٢، تعليقات.

وهي الفكرة التي نراها متجسدة في عبارة «ديكارت»[١] القائلة: «انا افكر إذن أنا موجود».

ورغم ما جاء في رد ديكارت على انتقادات معاصريه من أن المبدأ الأولي في فلسفته والذي هو عبارة عن «افكر إذاً أنا موجود»، لم يأت من ترتيب القضايا المنطقية الكبرى والصغرى، وانما استند الى الوجدانيات طبقاً لاسلوبه الخاص؛ ولكن الذي لا شك فيه ولا يترك أي مجال للإنكار هو انه توصل الى الفكرة عن طريق الفكرة، وهذا هو عين الطريقة المتعارفة التي يُدرَك بواسطتها المؤثر عن طريق الأثر، او العلة عن طريق المعلول والذي يعبَّر عنه بالبرهان الإنّي.

اذن يتضح بما لا يقبل الشك انّ الفيلسوف الفرنسي الكبير «ديكارت» لم يستخدم حتى البرهان اللمي -اي معرفة المعلول عن طريق العلة- والذي هو اقوى بكثير من البرهان الاني، وألقى بنفسه في أتون البرهان الاني.

لكننا رأينا في عبارة صدر المتألهين القصيرة انه لم يلجأ في اثبات علم الانسان بذاته، لا الى العلة ولا الى المعلول، بل صرف النظر عن البرهانين اللمي والإني، واعتبر النفس الناطقة نفسها -التي هي عبارة عن ظهور وتجرد ونورانية- دليلاً على النفس الناطقة، إذ «الشمس تدل على الشمس».

---

١ - ولد ديكارت في فرنسا عام ١٥٩٦م بينما توفي ملا صدرا عام ١٦٥٠م، مما يؤكد على انهما عاشا في فترة زمنية واحدة.

كل متحرك فله محرك غيره

هذه القاعدة ينبغي عدها أحد الطرق المهمة لإثبات الصانع في الفلسفة، فالحكماء ومن خلال الاستناد الى هذه القاعدة والامتناع العقلي للدور والتسلسل، اثبتوا وجود المحرك الأول عن طريقين: الأول فاعلية المحرك، والثاني غائية المحرك. وينبغي ان يُعدّ أرسطو أول فيلسوف اتخذ هذا الاسلوب لاثبات المحرك الاول. ويمكن مشاهدة ذلك في آثاره التي ترجمها الحكماء المسلمون الى العربية، كقوله:

«لا يمكن من طريق الهيولى أن يكون شيء من شيء الى مالا نهاية فيكون مثلاً اللحم من الأرض، والأرض من الماء، والماء من الهواء، والهواء من النار، ويمرّ ذلك الى غير نهاية فلا يقف عند شيء. ولا يمكن ايضاً من طريق ما منه ابتداء الحركة فيكون مثلاً الانسان يتحرك من الهواء، والهواء يتحرك من الشمس، والشمس تتحرك من الغلبة العداوية، ولا يكون لذلك نهاية»[1].

نقل ابن رشد هذه القاعدة عن أرسطو أيضاً في رسالة «السماع الطبيعي»:

«أرسطو يستعمل في أول السابقة في بيان أنّ كل متحرك فله محرك، وأنه ليس يوجد شيء يتحرك من ذاته، أعني أن يكون المتحرك هو المحرك، كما يمكن أن يتوهم في الأرض والماء والأجسام التي تتحرك من غير محرك من خارج،

---

١ ـ ارسطاطاليس، الألف الصغرى، ترجمة اسحاق بن حنين بتفسير ابن رشد ويحيى بن عدي، ص ١٦.

ثلاث مقدمات:

إحداهن أنّ كل متحرك بالذات وأولاً منقسم ذو أجزاء.

والثانية أنّ كل متحرك اول فإنه إذا توهم جزء منه ساكناً سكن كله ضرورة.

والثالثة انّ كل ما سكن بسكون جزء منه فهو متحرك عن غيره ضرورة، والمحرك فيه غير متحرك»[١].

براهين القاعدة

أقام الحكماء سبعة براهين لإثبات هذه القاعدة لا يخلو بعضها من إشكال:

البرهان الأول: إذا كان الجسم متحركاً في حد ذاته، ولم تكن لديه أية حاجة الى محرك، يلزم ألّا يسكن قط، في حين قد يسكن الجسم أحياناً، وبطلان التالي دليل على بطلان المقدم.

البرهان الثاني: إذا كان الجسم متحركاً في حد ذاته، يلزم ان يكون كل جزء من أجزاء الحركة ثابتاً، وحينما تكون أجزاء الحركة ثابتة فلا يتحقق وجود الحركة.

البرهان الثالث: اذا كان الجسم متحركاً في حد ذاته، فلا يخرج عن حالتين:

١ ـ ينطلق الى المكان الذي يتلاءم مع طبعه.

٢ ـ لا يقتضي مكاناً معيناً ولا يتحرك نحو شيء محدد.

يلزم عن الحالة الاولى ان الجسم يسكن حينما يبلغ المكان المعين المتلائم مع طبعه. ويلزم عن الحالة الثانية ان تكون نسبة حركة الجسم نحو جميع الجوانب متساوية، وحينذاك إما يتحرك نحو جميع الجوانب او لا يتحرك الى أي جانب. ومن المحال ان يتحرك نحو جميع الجوانب، كذلك انّ عدم حركته الى اي جانب

---

١ ـ ابن رشد، رسالة السماع الطبيعي، ص ٩٤.

تثبت عدم حركته في مقام الذات.

البرهان الرابع: إذا كان الجسم متحركاً في حد ذاته، فهذا التحرك إما بواسطة أصل الجسمية او بواسطة خصوصية موجودة في الجسم. فإذا كان ذلك التحرك بواسطة أصل الجسمية يلزم تحرك جميع الأجسام في جميع الأوقات، بينما بعض الأجسام ساكنة في بعض الأوقات. واذا كان ذلك التحرك بواسطة خصوصية في الجسم، يلزم ان يكون فاعل الحركة هو الخصوصية، وحينذاك لن يكون المحرك والمتحرك شيئاً واحداً.

البرهان الخامس: الجسم من حيث هو متحرك، قابل الحركة، وحينذاك تكون نسبة الجسم الى الحركة، بالإمكان؛ ولكن الجسم من حيث هو محرك، فاعل الحركة، وحينذاك تكون نسبة الجسم الى الحركة، بالوجوب. وبما أنّ الوجوب والإمكان أمران متنافيان، فسيكون القابل والفاعل امرين متنافيين أيضاً. والنتيجة التي يمكن ان تحصل هي المتحرك غير المحرك، بل للمتحرك محرك من خارجه.

البرهان السادس: حركة الجسم مرتبطة بحركة أجزائه، وأجزاء الجسم غير الجسم. اذن حركة الجسم مرتبطة بالغير دائماً، وكل ما هو مرتبط بالغير لن يكون ذاتياً قط، وعليه فحركة الجسم ليست ذاتية قط، وما هو غير ذاتي، لن يكون من جانب الغير قط.

البرهان السابع: اذا وقع الجسم محركاً فلن يخرج عن حالتين: اما ان يكون محركاً بدون ان يتحرك، او ان يكون متحركاً ايضاً. وفي الحالة الاولى يظهر التفاوت بين المحرك والمتحرك، بينما يلزم عن الحالة الثانية ان تكون الحركة بالقوة وبالفعل، لأنّ معنى حركة المحرك ان تكون الحركة بالقوة، حركة بالفعل.

ويقال لمزيد من الايضاح ان الحركة لا تخلو من حالة القوة، ولذلك فالجسم المتحرك هو متحرك بالقوة دائماً. من جانب آخر فمعنى حركة الجسم في حد الذات هو ان تكون لديه حركة بالفعل. اذن كيف يمكن للجسم الذي هو بالقوة

ازاء شيء ما، ان يكون بالفعل ازاء نفس الشيء؟وهذا لا يتم إلّا اذا كان الشيء الواحد، بالقوة وبالفعل في آن واحد، وهذا باطل بالضرورة.

أورد بهمنيار ـ تلميذ ابن سينا البارز ـ هذا البرهان كما يلي:

«إن كان الجسم المتحرك محركاً لا بأنْ يتحرك، فمحال أن يكون المحرك هو المتحرك، بل يكون غيره، وإن كان يحرك بأن يتحرك وبالحركة التي فيه بالفعل تحرك... فيكون حينئذ انما يخرج شيئاً من القوة الى الفعل بشيء فيه بالفعل وهو الحركة. ومحال ان يكون ذلك الشيء فيه بالفعل وهو الحركة، ومحال أن يكون ذلك الشيء فيه بالفعل وهو بعينه فيه بالقوة، فيحتاج ان يكتسبه. مثلاً إن كان حاراً فكيف يسخن نفسه بحرارته؟ إن كان حاراً بالفعل فكيف يكون حاراً بالقوة؟ فتكون الحرارة بالفعل والقوة معاً فيه، وهذا محال»[1].

أورد الامام الفخر الرازي هذا البرهان بالشكل التالي:

«المحرك إذا حرك لم يخل إما أن يحرك لا بأن يتحرك أو بأن يتحرك. فإن حرك لا بأن يتحرك فالمحرك هو غير المتحرك. وإن حرّك بأن يتحرك فمعنى أنه تحرك انه وجدت الحركة التي هي بالقوة فتكون الحركة بالقوة والفعل. هذا خلف»[2].

ملا صدرا اعتبر هذا البرهان أحد البراهين المحكمة التي خلّفها الحكماء السلف وقال:

«فالمحرك إذا حرك لم يخل إما بأن يحرك لا أن يتحرك او بأن يتحرك. فعلى الأول يكون هو غير المتحرك، وعلى الثاني فمعنى انه يتحرك انه وجدت فيه الحركة التي هي بالقوة فتكون الحركة فيه بالقوة والفعل معاً، هذا

---

١ ـ التحصيل، تصحيح وتعليق مرتضى مطهري،، ص ٤٧٥.

٢ ـ المباحث المشرقية، ج ١، ص ٥٥٥.

محال»[١].

ورغم انّ صدر المتألهين قد فاق جميع الفلاسفة المسلمين من حيث البيان واسلوب طرح مختلف المسائل الفلسفية، غير ان كلامه في تقدير هذا البرهان لايخلو من نوع من الغموض والابهام. ويمكن الادعاء بجرأة انّ «بهمنيار»، استعرض هذا البرهان بشكل افضل منه. ففضلاً عن كون عباراته أجزل من عبارات صدر المتألهين، ازال من خلال المثال الذي استعان به الابهام الذي يظهر عادة في استعراض مثل هذا البرهان. والمثال الذي استعان به بهمنيار هو: «إن كان حاراً فكيف يسخن نفسه بحرارته؟».

ومعنى هذا الكلام هو انّ الشيء الحار بالفعل فكيف يسخن نفسه بالقوة؟ اي انّ الشيء الواحد لا يمكن ان يكون بالفعل وبالقوة في آن واحد.

والوضع على هذا الغرار أيضاً في القاعدة المذكورة. فالشيء الواحد لا يمكن ان يكون محركاً ومتحركاً في آن واحد. فإذا كان متحركاً فلابد ان يكون لديه محرك من خارج ذاته.

مما سبق يتضح ان الحركة ازاء الأشياء لايمكن ان تكون امراً ذاتياً، وانما تعرض على الأشياء من العلة.

الامام الفخر الرازي أشكل على هذا الكلام طبقاً لاسلوبه الدائم في مقام النقض والإبرام. ويتلخص إشكاله كالتالي:

اذا كانت الطبيعة متحركة في حد ذاتها، فلماذا لا يكون الجسم متحركاً في حد ذاته؟ وما هو التفاوت بين الجسم وأصل الطبيعة من حيث الحركة الذاتية؟

ثم ينقض هذا الكلام بقوله: بما أنّ بعض الأجسام ساكنة، فليس بوسعنا الاعتراف لجميع الاجسام بالحركة الذاتية.

الامام الفخر الرازي يطرح الخواص المشتركة وغير المشتركة للأجسام،

---

١ ـ الأسفار الأربعة، ج ٣، ص ٤١ ـ ٤٢.

ويعتبر الأبعاد الثلاثة خاصية مشتركة بين جميع الأجسام. ويرى ان قابلية الأبعاد أمراً اضافياً ملازماً للصورة الجسمية، لأنّ الصورة الجسمية عبارة عن ماهية جوهرية لا محسوسة بالحواس الظاهرية ولا متصورة بالتصورات البديهية، بل ما هو بديهي في الجسم عبارة عن الأبعاد الثلاثة الملازمة للصورة الجسمية، وليس الصورة الجسمية نفسها.

ما يحظى في كلماته بالأهمية أمران:

١ ـ هل الطبيعة، متحركة في حد ذاتها ام انّ حركتها امر عارض؟

٢ ـ الصورة الجسمية غير محسوسة وليست قابلة للتصور البديهي.

الأمر الأول مهم جداً لأنه يمكن ان يكون مقدمة لدراسة الحركة في الجوهر. وقد رأينا انّ هذه المسألة لم تتوقف في الفلسفة الاسلامية، واستمرت في حركتها وتكاملها في عالم الفكر حتى بلغت ذروتها في حكمة صدر المتألهين المتعالية.

الأمر الثاني يحظى بالأهمية ايضاً من حيث قابليته على الاتصال بمبحث قيمة المعلومات. فبما ان الصور الجسمية التي هي عبارة عن ماهية جوهرية، لا يمكن ان تدرك بواسطة الادراكات الحسية، يتضح ان شعاع الادراكات الحسية لا يتجاوز حدود الأعراض قط، ويجهل عالم الجواهر.

اذن اولئك الذين يقولون انّ الانسان ليس لديه حس معرفة الجواهر، وانه يستخدم العقل والاستدلال لمعرفة الجواهر، فكلامهم لا يخرج عن دائرة الصواب. اذن اذا نتجاهل الاستدلال العقلي في إثبات بعض الحقائق، فلن يكون لدينا طريق لإثبات الماهيات الجوهرية، ولاستغرقنا في عالم الأعراض الى الأبد.

العلماء الذين هبوا لادراك الحقائق عن طريق التجربة الحسية، وصرفوا النظر عن الاستدلال العقلي، ينكرون وجود الموجودات الجوهرية، ويعتبرون جميع موجودات هذا العالم أعراضاً.

ولكن لابد من الالتفات الى الأمر التالي وهو انّ إنكار مقولة الجـوهر في الخارج يستلزم الاعتراف بجوهرية جميع المقولات العرضية، ومن خلال إنكار مقولة جوهرية واحدة، يتم إثبات عشر مقولات جوهرية اخرى هي عبارة عن الأجناس العالية.

ففي تعريف المقولة الجوهرية قالوا بأنهـا «مـاهية إذا وُجـدت في الخـارج وُجدت لا في الموضوع». وقالوا في تعريف مـقولة العـرض انهـا «مـاهية إذا وُجدت في الخارج وُجدت في الموضوع».

اذن لو فرضنا عدم وجود مقولة الجوهر في الخارج، وما هو موجود يختص بالمقولات العرضية، يـلزم ان تـوجد المـقولات العـرضية في الخـارج بـدون موضوع. ومتى ما وُجد شيء في الخـارج بدون موضوع، لابد ان يكون مـن مصاديق مقولة الجوهر.

اذن من خلال إنكار مقولة جوهرية واحدة، يتم إثـبات عـشر مـقولات جوهرية، فتفقد المقولات العرضية معانيها في آخر المطاف.

اولئك الذين يريدون إنكار المقولة الجوهرية، يـنكرون لا شـعورياً جـميع المقولات العرضية ويستبدلونها بالمقولات الجوهرية.

المحرك الأول علة فاعلية وعلة غائية

مثلما ذكرنا فـي بادئ الأمر انّ الحكماء توصلوا الى إثبات المحرك الأول مـن خلال الاستناد الى قاعدة «كل متحرك فله محرك غيره»، والامـتناع العـقلي للدور والتسلسل. غير أنهم يختلفون في طريقة استدلالهم. فالبعض توصلوا الى المحرك الأول عن طريق أصل وجود الحركة، حيث يعتبرون العلة الفاعلية هي المحرك الأول. بينما أثبت غيرهم المحرك الأول عن طريق حركة الأفـلاك عـن ارادة وقصد وبدون شهوة وغضب، ولذلك يعتبرون العلة الغائية هـي المحـرك الأول.

وثمة فريق كبير من الحكماء يعتبر حركة النفس الناطقة طريقاً لإثبات المحرك الأول، لأنّ النفس الناطقة تطوي الكثير من المراحل منذ مقام الهيولانية وحتى مقام الاتصال بالعقل الفعال. وخلال هذه الحركة التي هي خروج من مرحلة القوة الى مقام الفعل، من الضروري وجود العلة الفاعلية والغائية لأنّ خروج الشيء من مرحلة القوة الى مقام الفعل، من المتعذر أن يتم بدون وجود مخرج.

من جهة اخرى تُعدّ الحركة في النفس الناطقة طلباً. والطلب لا يتحقق بدون وجود مطلوب. والنفس الناطقة لا تتوقف في حركتها باتجاه المطلوب، ولا تقتنع بالوصول الى اي مطلوب، وانما تبقى تنطلق دون هوادة حتى تبلغ مطلوبها الحقيقي «الا بذكر الله تطمئن القلوب».

اذن يمكن القول بأنّ اولئك الذين يثبتون المحرك الأول عن طريق النفس الناطقة، يعتبرون المحرك الأول علة فاعلية، وعلة غائية، كما في عبارة «بهمنيار» التالية:

«والمحرك الذي لا يتحرك إما ان يحرك بأن يعطي الجسم المبدأ القريب الذي به يتحرك او يحرك على انه مؤتم به ومعشوق»[١].

هادي السبزواري يعتبر المحرك الأول علة فاعلية من جهة، وعلة غائية من جهة اخرى ويقول:

«ربما يسلك طريق حركة النفس بأنّها في أول الأمر بالقوة. ففي خروجها من القوة الى الفعل لابد لها من مخرج فاعلي وهو إما الواجب او منته اليه. وكذا لابد لها من مخرج غائي، فإن الحركة طلب، والطلب لابد له من مطلوب، وكل مطلوب تناله النفس لا تقف عنده ولا تطمئن دونه حتى تفد على باب اله وترد على جنابه. فلابد ان تنتهي المطالب الى مطلوب به تطمئن القلوب وهو

---

١ ـ التحصيل، ص ٤٧٨.

المطلوب»[١].

«الفندرسكي» الذي غالباً ما يتبع نهج الحكماء المشائين في طرح مختلف المسائل، أفرد الفصل الثالث من رسالة «الحركة» لبحث هذه القاعدة وقال:

«في أن لكل متحرك محركاً اولاً في ذاته. وإذ قد تبيّن أنّ لكل متحرك محركاً، فلا يخلو ذلك المحرك من أنّ صورة الحركة التي يستفيد منها المتحرك حاصلة له أو ليس حاصلة له. ولا يجوز أن لا يكون حاصلاً له لأنّ ما لم يكن حاصلاً لشيء كيف يجوز أن يستفيد من ذلك غيره؟ وكيف يمكن انّ عالماً يستفيد ممن لم يكن له ذلك العلم وأن يستفيد وجوداً من معدم الكمال؟

قال الاسكندر الافروديسي: وهي فإذن يجب ان تكون صورة الحركة له بذاته او ليس له بذاته. فإن كانت صورة الحركة له بذاته، فذلك المحرك لا يتحرك في تلك الصورة، فإن كان له ليس تلك بذاته، فالمحرك يتحرك ويجب ان يكون له محرك غيره كما قلنا. فوجب ان ينتهي الى محرك لا يتحرك لأنّ ما بالذات قبل ما بالعرض»[٢].

هذه الصورة التي طُرحت فيها هذه القاعدة في رسالة الحركة للفندرسكي، لم تُطرح في آثار الحكماء المسلمين، لأنه سعى لإثبات ان صورة الحركة موجودة في المحرك الأول دائماً، بينما سبق ان أثبتنا ان المحرك الأول منزه عن كل حركة، مالم نقل ان مقصود هذا الحكيم بصورة الحركة هي فعلية الشيء المتحرك وكماله الوجودي. وفي مثل هذه الحال يكون معنى كلامه هو ان نسبة الحركة ـ التي هي نوع من الكمال ـ الى قابلها، بالقوة، والى فاعلها، بالفعل.

السيد جلال الدين الآشتياني لديه نفس هذا الرأي ازاء كلام

---

١ ـ شرح المنظومة، ص ١٤٣.

٢ ـ منتخبات من آثار حكماء ايران الالهيين، ج ١، ص ٨٤.

«الفندرسكي»، ويعتقد ان اسلوبه في هذا المضمار يختلف عن سائر أُهل البحث والتحقيق.

الأمر الآخر الجدير بالملاحظة هـو انّ «الفـندرسكي» يـرفض في الفـصل الخامس من هذه الرسالة، القول بالمثل الافلاطونية ويقول: «فإذن القول بالمثل الافلاطونية فضل لا يحتاج اليها بالموجودات»[١].

من جانب آخر له قصيدة باللغة الفارسية يتحدث فيها بوضوح عن ايمانه بالمثل الافلاطونية. غير انّ ما ورد في الرسالة السابقة يثير شكاً حول انتساب هذه القصيدة اليه، ما لم يكن قد حدث لديه تحول فكري كبير.

---

١ ـ نفس المصدر، ص ٨٧.

موضوع كل علم، ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية

العلم مثل الكثير من الأشياء، ذو اقسام عديدة ومختلفة، ولكل علم موضوع يتميز به عن سائر العلوم. وموضوع كل علم عبارة عن شيء تُبحث عوارضه الذاتية في ذلك العلم.

وهناك كلام طويل بشأن الأعراض الذاتية، غير أنّ أشهرها في هذا المضمار هو أنّ العرض الذاتي عبارة عن خارج المحمول الذي يعرض للشيء إما بدون واسطة او بواسطة أمر مساو، كالامور العامة التي تعرض للموجود بما هو موجود بدون أن يتخصص الموجود بتخصص رياضي او طبيعي.

الكلي او الجزئي، بالفعل او بالقوة، الواحد او الكثير، الحادث او القديم، العلة او المعلول، جميعها صفات تعرض للموجود بما هو موجود بدون ان يتخصص الموجود بأي تخصص سابق.

اذن نظراً لبحث الامور العامة التي هي من العوارض الذاتية للموجود بما هو موجود، في الفلسفة الاولى، يُعدّ موضوع هذه الفلسفة هو الموجود بما هو موجود.

على ضوء ذلك يتضح انّ قاعدة «موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية»، هي ضابط يمكن بواسطته تشخيص موضوع كل علم، وإدراك سر اختلاف العلوم عن هذا الطريق، إذ لا يوجد أي دليل على اختلاف العلوم إلّا اذا كان لكل علم موضوع يختلف عن موضوعات سائر العلوم.

البعض يرفض هذا الكلام ويفسّر الاختلاف في العلوم عن طريق الاختلاف

في الأغراض والدوافع، وهذا ما نراه في قول احد علماء الاصول الذي ينهج نهجاً معقولياً:

«إنّ تمايز العلوم، باختلاف الأغراض الداعية الى التدوين لا بتمايز الموضوعات كما هو المشهور. ووجهه تحسين العقلاء لتدوين المسائل المتشتتة المختلفة موضوعاً ومحمولاً علماً واحداً إذ كان الغرض منها واحداً وتقبيحهم له مع تعدد الغرض. ولو كان موضوع جميع المسائل واحداً فهو يكشف عن أنّ الملاك في وحدة العلم هي الأغراض»[1].

ما هو بحاجة الى دراسة اكبر هو: هل مفاد هذه القاعدة يقوم على أساس اصطلاح ووضع أم يؤيده البرهان العقلي أيضاً؟ فإذا ثبت تأييد هذه القاعدة بالبرهان العقلي، لما ظل هناك محل للاستدلال بتحسين وتقبيح العقلاء. كما أنّ اختلاف الاغراض يحكي عن اختلاف الموضوعات.

هذه القاعدة ليست اصطلاحاً وضعياً فقط

لربما يتوهم الذين ينظرون الى هذه القاعدة بسطحية ان هذه القاعدة مجرد اصطلاح وضعي، ولم يُبرهَن عليها ببرهان. ولكن لو أنعمنا النظر فيها ودرسنا حركتها في العلوم البرهانية، لاتضح انّ البرهان القاطع يؤيدها. فالمسائل يتم اثباتها في العلوم البرهانية عن طريق البرهان. ومن الشروط الأساسية للبرهان أنه يقوم على مقدمات يقينية. ومعنى اليقين هو أن نعلم بوجود النسبة بين شيئين مع اعتقادنا بامتناع أي احتمال خلاف ذلك.

والمقدمة اليقينية التي يتألف منها القياس البرهاني، ذات أربعة شروط، ينبغي توفرها جميعاً إذ مع فقدان أية واحدة منها، لن يفيد ذلك القياس اليقين. وهذه الشروط الأربعة هي:

---

١ ـ آخوند ملا محمد كاظم الخراساني، حاشية، كفاية الاصول، ج ١، ص ٤.

١ـ ان تكون القضية ضرورية الصدق وإن كانت ممكنة من حيث الجـهة، لأنه إذا لم تكن القضية ضرورية الصدق لا يتم إحراز امتناع طرفها المخـالف. وما لم يتم إحراز امتناع الطرف المخالف، فلن تتحقق يقينيتها.

٢ـ ان تكون دائمية الصدق في جميع الأوقات، لأنها إذا لم تكن كذلك يلزم ان تكون كاذبة في بعض الأوقات. وحينما تكون كاذبة في بعض الأوقات، فلن يحرز امتناع كذبها. وحينما لا يحرز امتناع كذبها، لن يكون صدقها دائمـياً ولا يقينياً.

٣ـ ان تكون كلية الصدق في جميع الأحوال، لأنها إذا لم تصدق كلياً في جميع الاحوال، يلزم ان تكون كاذبة في بعض الأحوال. وحينما لا يمتنع كذب القضية في بعض الأحوال، فلن يُحرز امتناع هذا الكذب، وحينما لا يُحرز امتناع الكذب، لن تكون تلك القضية يقينية.

٤ـ ان يكون محمول القضية ذاتيّاً لموضوعها بحيث يوجد بوجود الموضوع ويرتفع بارتفاعه. لأنه إذا لم يكن كذلك فلن تكون تلك القضية يقينية.

على ضوء ما سبق تتضح برهانية مفاد القاعدة في مضمار العلوم البرهانية لأنه لو ثبتت مسائل العلم عن طريق البرهان، فلابد ان تُعدّ تلك المسائل من جملة العوارض الذاتية لموضوع ذلك العلم. وبذلك يظهر صدق قاعدة «موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية»، على العلوم البرهانية.

يقول ابن سينا بهذا الشأن:

«الموجود قد يوصف بأنه واحد او كثير وبأنه كلي او جزئي وبأنه بالفعل او بالقوة، لكنه لا يمكن أن يوصف بأنه مساوٍ إلّا إذا صار كماً، ولا يمكن ان يوصف بأنه متحرك او ساكن إلّا إذا صار جسماً طبيعياً، لكن لا يحتاج في أن يكـون واحداً او كثيراً الى أن يصير رياضياً او طبيعياً، بل لأنه موجود عام هو صالح لأن يوصف بوحدة أو كثرة وما ذكـر مـعها. فـإذن الوحـدة والكـثرة، مـن الأعراض الذاتية الموجودة للموجود التي تعرض له لما هـو مـوجود. فـإذن

للموجود بما هو موجود أعراض ذاتية. والفلسفة الاولى موضوعها الموجود بما هو موجود، ومطلوبها الأعراض للموجود بما هو موجود، مثل الوحدة والكثرة والعلية وغير ذلك»[1].

صدر الدين القونوي يعزو تمايز العلوم فيما بينها الى تمايز موضوعاتها، ويعتقد انّ لكل علم موضوعاً يتميز به عن سائر العلوم. غير انه حين تعريفه لموضوع العلوم، أضاف جملة لم يستخدمها سائر الحكماء عند تعريف موضوع العلوم، وهي انه جعل البحث عن حقيقة الموضوع جزء من مسائل العلم:

«العلوم تشترك في أنّ لكل واحد منها موضوعاً. وموضوع كل علم ما يبحث فيه عن حقيقته، وعن أحواله، وعوارضه الذاتية»[2].

هذه القاعدة بحثها صدر المتألهين تفصيلاً وردّ على كافة الإشكالات المثارة عليها. ويعتقد كابن سينا انّ موضوع كل علم عبارة عن كل شيء تُبحث عوارضه في ذلك العلم. كما يرى انّ العرض الذاتي عبارة عما يعرض للشيء بدون واسطة او بواسطة أمر مساو.

ملا صدرا يؤشر على نقطة مهمة جداً في باب العرض الذاتي ويستند اليها وهي عبارة عن انّ العرض الذاتي، يعرض على الموضوع دائماً بدون أن يكون الموضوع محتاجاً في معروضيته الى تعين او تخصص، كما أنّ مسائل الفلسفة الاولى تعرض على الموجود بما هو موجود، بدون أن يتخصص الموجود في معروضيته الى تخصص طبيعي او رياضي.

على هذا الضوء تندفع الإشكالات المثارة في هذا الباب وتؤدي الى تفسير الامور العامة بشتى التفاسير، وتمهد الطريق لاستخدام هذه القاعدة مع موضوعات سائر العلوم.

١ـ رسائل ابن سينا، ج ١، عيون الحكمة، ص ٤٠ـ٤١.

٢ـ مصباح الأنس، ص ١١ـ١٢.

كذلك فإن عدم الاهتمام بهذه الملاحظة يجعل من هذه القاعدة تواجه إشكالات كبيرة عند تطبيقها على كثير من العلوم. ففي كل علم من العلوم توجد الكثير من المسائل التي تعرض على نوع من انواع الموضوع، ويُدعى هذا النوع من العروض: العروض بواسطة الأمر الأخص، كصفة الضاحك التي تعرض على الانسان بواسطة التعجب، وفي علم النحو مثل حالة الرفع التي تعرض على الكلمة بواسطة حالة الفاعلية. كما أن حالتي النصب والجر تعرضان على الكلمة بواسطة أمرين أخصين هما المفعولية والاضافة.

إذن العوارض قد تعرض على الموضوع بواسطة أمر أخص كما في الأمثلة أعلاه، او بواسطة أمر اعم كصفة الماشي التي تعرض على الانسان بواسطة حيوانيته.

الحكماء يعتبرون العروض بواسطة الأمر الأخص وكذلك العروض بواسطة الأمر الأعم، من أقسام العرض الغريب، ولذلك تُعدّ محمولات مسائل أغلب العلوم ـ إن لم نقل جميعها ـ من أقسام العرض الغريب بالنسبة الى موضوع العلوم. ولذلك يبرز إشكال في صدق القاعدة عليها.

هذا الإشكال طرحه الحكماء وفكّروا في التخلص منه واقترحوا العديد من الطرق لذلك، لكنها ليست صائبة.

صدر المتألهين يعتقد أنّ هذا الإشكال ناشئ من عدم التعمق في معنى العرض الذاتي. ويرى انّ أخصية الشيء لا تمنع عروضه الذاتي، ويقول:

«وما أظهر لك أن تتفطن بأنّ لحوق الفصول الطبيعية لجنس كالاستقامة والانحناء للخط مثلاً ليس أن يصير نوعاً متخصص الاستعداد، بل التخصص انما يحصل بها لا قبلها. فهي مع كونها أخص من طبيعة الجنس، أعراض أولية له»[1].

---

١ ـ الأسفار الأربعة، ج ١، ص ٣٤.

على ضوء ما سبق يتضح اندفاع الإشكالات في مضمار موضوعات العلوم والناشئة عن الأحوال المختصة وعروضها على بعض انواع موضوعات العلوم. كما يتضح معنى الامور العامة في الفلسفة الاولى لأنّ كل ما يعرض على الموجود بما هو موجود يُعدّ من الامور العامة ومن قضايا الفلسفة الاولى قبل أن يتخصص الموجود قبل العروض بأي تخصص رياضي أو طبيعي.

من الضروري التذكير بالأمر التالي وهو أنّ الحكماء قد اعتبروا الموجود بما هو موجود، موضوع الفلسفة الاولى، ووصفوا العوارض الذاتية للموجود بما هو موجود بأنها تقسيمات أولية للوجود، كالواحد والكثير، وبالفعل وبالقوة، والحادث والقديم، والخارجي والذهني، والعلة والمعلول، والمجرد العادي.

على ضوء ما قاله الحكماء في هذا الاطار، يتضح انّ الكثير من القضايا التي تحظى بأهمية خاصة في الفلسفة، قد قُلبت وحُرِّفت أثناء المحاورة بين الناس، إذ أنّ تشكيل هذا النمط من القضايا يتم بشكل متعاكس بين نظر الحكماء ونظر عامة الناس. فعامة الناس يقولون حين التعبير عن هذه القضايا: الواحد موجود، والقديم موجود، والعلة موجودة وهكذا، بينما يفكر الحكماء الالهيون أولاً في الموجود بما هو موجود، ثم يثبتون التعينات له.

يقول هادي السبزواري طبقاً لنظر عامة الناس:

انّ الوجود عارض المهيه
تصوراً واتحدا سويه[١]

---

١ ـ شرح المنظومة، ص ١٣.

كل ما هو ممكن للمجردات يجب أن يكون حاصلاً لها بالفعل

من خصوصيات المجردات هو انّ الإمكان فيها يستلزم الوجوب والفعلية، بحيث اذا لم يكن الشيء ممتنع الوجود في حد ذاته، فسيوجد بالضرورة، لأنّ فيض واجب الوجود غير متناه وعطاءه لا ينتهي.

يمكن القول بتعبير آخر: الفاعل الالهي تام الفاعلية في فاعليته. وعليه لو تنزه القابل عن المادة والمدة، ولم يكن لديه ضد ومانع في حد ذاته، فوجوده يفيض من مبدأ الوجود فوراً ويلبس لباس التحصل والفعلية.

على هذا الضوء يتضح انّ المراد بالإمكان هنا الإمكان العام الذي يعني سلب الضرورة عن الطرف المخالف. فحينما لا يكون الشيء ممتنعاً في حد ذاته وتُسلب عنه ضرورة العدم، يجد ضرورة الوجود. وبذلك لا يصدق في مثل هذه الموارد الإمكان الخاص الذي يعني سلب الضرورة عن طرفي الوجود والعدم

هل يوجد عالم آخر غير هذا العالم؟

هبّ البعض لإثبات وجود عوالم اخرى ما فوق هذا العالم من خلال الاستناد الى هذه القاعدة، ويتألف استدلال هذا الفريق من مقدمتين بالشكل التالي:

لا يمتنع عقلياً وجود عوالم مختلفة ما فوق هذا العالم، وكل ما كان ممكناً في

عالم الإبداع فهو ضروري الحصول بحكم هذه القاعدة.

يبدو التوجه الى الأمر التالي ضرورياً وهو انّ نظام أي عالم ـ والذي هو مجموعة من أصل المادة والماديات ـ ليس لديه مادة، كما ليس لديه زمان ولا مكان، اذ لو كان لدى مجموعة نظام العالم مادة وزمان ومكان، يلزم ان تكون تلك المجموعة جزءاً من عالم آخر، وهذا خلاف الفرض.

يقول هادي السبزواري في ذلك:

«إذ لا مادة لمجموع المادة والمادي، وكذا لا مكان ولا زمان لمجموع العالم من الأمكنة والمكانيات والأزمنة والزمانيات»[1].

هذه المسألة نوقشت بين ابي ريحان البيروني وابن سينا على شكل سؤال وجواب.

أبو ريحان البيروني يوجه السؤال التالي الى ابن سينا ضمن المسألة الخامسة من مجمل المسائل التي طرحها عليه:

«المسألة الخامسة ـ لِمَ استشنع ارسطوطاليس قول من قال انه يمكن أن يكون عالم آخر خارج هذا الذي نحن فيه كائن على طبيعة اخرى...؟».

يرد عليه ابن سينا قائلاً:

«فإنْ كان يمكن ان تكون عوالم كثيرة فوق هذا العالم الواحد المشار اليه العنصر والممكن في الأشياء الأبدية واجب. فمن الضروري وجود عوالم غير هذا العالم، فمنهم من جعلها متناهية ومنهم من جعلها لا نهاية لها، وكلهم اثبتوا الخلاف. والفيلسوف قد نقض هذه الحجة في كتاب السماء بما نقضه، وبيّن أنه لا يمكن أن تكون عوالم كثيرة»[2].

ما يحظى بالأهمية على هذا الصعيد هو أن بعض المفكرين ـ وكما ذكرنا ـ

---

١ ـ الأسفار الأربعة، ج ١، ص ٩١، حاشية س.

٢ ـ رسائل ابن سينا، ج ٢، ص ٢٠ ـ ٢١.

استندوا الى هذه القاعدة لإثبات وجود عوالم اخرى ما فوق هذا العالم، بينما استند اليها الكثير من الحكماء والمحققين لإثبات وحدة العالم وكونه النظام الأحسن، وهذا ما يمكن ملاحظته في كلمات صدر المتألهين التالية:

«لا شبهة لأحد من اهل التحقيق في أنّ نظام العالم على هذا الوجه أشرف النظامات الممكنة وأكملها وافضلها بحيث لا يتصور فوقه نظام آخر. وهذا ثابت محقق عند الكل، والحكيم والمتكلم متفقان فيه...

وهذا مما ذكره الغزالي في بعض كتبه ونقل عنه الشيخ الكامل محيي الدين ابن العربي في الفتوحات المكية واستحسنه، وهو كلام برهاني.

فإنّ الباريء جلّ مجده غير متناهي القوة، تام الجود والفيض، فكل مالا يكون له مادة ولا يحتاج الى استعداد خاص، ولا أيضاً مضاد ممانع، فهو بمجرد إمكانه الذاتي فائض منه تعالى على وجه الإبداع، ومجموع النظام له ماهية واحدة كلية وصورة نوعية وحدانية بلا مادة. وكل مالا مادة له نوعه منحصر في شخصه، فلا محالة ليس ذاته مرهونة باستعداد محدود أو زمان موقوت، فلا محالة مبدع، فلم يكن أفضل من هذا النظام نوعاً ولا شخصاً»[1].

على هذا الضوء يتضح انّ انصار تعدد العوالم، وأنصار وحدة العالم غير مختلفين في جواز التمسك بهذه القاعدة، وانما يدور نزاعهم حول صغرى القياس، لأنّ الفريق الاول يرى إمكانية وجود عوالم متعددة بحسب الادراك العقلي. غير أنّ الفريق الآخر يرى امتناع تصور أي عالم آخر ما فوق هذا العالم. وعليه فهذه القاعدة معتبرة عند كل من الفريقين.

قاعدة الإمكان العام وإثبات الصفات

الذين استندوا الى برهان الصديقين لإثبات وجود الباريء تعالى، يقولون:

---

١ ـ الأسفار الأربعة، ج ٧، ص ٩١.

كل صفة ممكنة لحقيقة الوجود ـ اي غير ممتنعة في حد ذاتها ـ إذا كان عروضها لا يستلزم أي تخصص استعداد في الوجود، فمن الضروري ثبوت هذه الصفة لحقيقة الوجود طبقاً لهذه القاعدة.

يقول هادي السبزواري بهذا الشأن:

«وقس عليه كلما ليس امتنع
بلا تجسم على الكون وقع

وانما عبّرنا عن الصفات الكمالية بذلك للإشارة الى معيار لمعرفة الكمال وهو كل ما يمكن بالإمكان العام للوجود ولا يستلزم عروضه للوجود تخصص استعداد كالعلم لا كالبياض، فكل ما هو كذلك يجب إثباته للواجب تعالى»(١).

اتحاد العاقل والمعقول على أساس قاعدة الإمكان العام

بعض الحكماء يستندون الى هذه القاعدة ايضاً لإثبات اتحاد العاقل والمعقول فيقولون: معقولية الشيء المعقول إما ممكنة او غير ممكنة. ومن الواضح بطلان الشق الثاني بالضرورة لأنّ الموجود يمكن ان يكون معقولاً بوجه من الوجوه. فحينذاك يتعين الشيء الأول، اي إمكان معقولية الشيء المعقول.

اذا كان الأمر كذلك، لا تخرج المعقولية عن صورتين:

إما تحصل عن طريق التجريد والتعرية، او بدون التجريد والتعرية. والشق الأول محكوم بالبطلان اذ الفرض هو انّ المعقول، معقول في حد ذاته وبقطع النظر عن أي أمر خارجي. اذن يثبت الشق الثاني وهو إمكان المعقولية بدون تجريد وتعرية.

والحقيقة هي ان إمكان معقولية الشيء المعقول عبارة عن الامكان العام

---

١ ـ شرح المنظومة، ص ١٤٢.

الذي يستلزم الوجوب في عالم المجردات. اذن إمكان المعقولية في باب المعقول، يستلزم وجوب المعقولية، وحينما يثبت وجوب المعقولية، يثبت وجوب العاقلية أيضاً بحكم قانون التضايف.

مما يجدر ذكره هو: بما أننا فرضنا المعقول مجرداً وبقطع النظر عن أي غير، فلابد من البحث عن وجود العاقل في وجود المعقول فقط، لأننا لم نأخذ بنظر الاعتبار ما هو خارج وجود المعقول.

يقول السبزواري بهذا الشأن:

إذ عقله إما له الإمكان

أو لا وهذا الظاهر البطلان

ثم الجواز أن يتغير فذا

خلفٌ إذ الموضوع عقلاً أخذا

ودونه بالفعل معقول فَهُوْ

عاقله بالفعل إذ ضايَفَهُ[١]

يقول الهيدجي في شرح هذا البيت:

«فهو بالفعل معقول لأنّ كل ما أمكن له، فوجب أن يكون حاصلاً له بالفعل لامتناع كونه مورداً للانفعال والتجدد. فليس فيه شيء بالقوة، فكونه ممكن المعقولية غير منفك عن كونه بالفعل معقولاً»[٢].

١ ـ نفس المصدر، ص ١٥٧.

٢ ـ تعليقه على شرح المنظومة، ص ٢٥١ ـ ٢٥٢.

كل معلوم فهو موجود

كل ما يعلمه البشر، ينبغي ألّا يخرج عن دائرة الوجود. ولو صدقت هذه القاعدة بشكل عام، لصدق عكس نقيضها ايضاً والذي هو: كل ما هو غير موجود، غير معلوم.

عدم معرفة الانسان بالشيء الذي لا وجود له، قضية يجب أن تُعدّ من البديهيات، لأن معنى العلم ليس سوى حكاية نفس الأمر والتأشير على الخارج.

اذن فالشيء غير الموجود، لا خارج، ولا نفس الأمر. وما هو لا خارج ولا نفس الأمر، لن يُعْلَم قط، إذن ما هو غير موجود، بالضرورة غير معلوم.

وبما أنّ هذه القضية ثابتة عن طريق البداهة، يثبت عكس نقيضها ايضاً وهو: ما هو معلوم، موجود بالضرورة.

نصير الدين الطوسي طرح هذه القاعدة وتوصل عن طريقها الى إثبات أصل الوجود. فهو يعتقد أنّ الانسان إذا علم بشيء، لابد له ان يعترف بوجوده ايضاً، واذا اعترف بوجود الشيء فلابد أنْ يعترف بأصل الوجود أيضاً لأنّ الشيء مركب من اصل الوجود والشيء. وعليه لا يخرج علم الانسان بأي شيء من الأشياء عن علمه بأصل الوجود[1].

وبما أن الطوسي قد عبّر عن رأيه هذا باللغة الفارسية، فقد ترجم ركن

---

١ ـ الفصول، ص ١.

الدين محمد بن علي الجـرجاني الاستر آبادي (٦٩٧ـ٧٢٨هـ) كلماته الفارسية بالشكل التالي:

«أصل: كل من أدرك شيئاً لابد أن يدرك وجوده لأنه يعلم ضرورةً أنّ كل مدرَك موجود، وما ليس بموجود هو ليس بمدرك. واذا كان وجوده ضرورياً كان مطلق الوجود أيضاً لأنه جزؤه، وضرورية المـركب تستلزم ضرورية جزئه. فلا يحتاج الوجود حينئذ الى تعريف. ومن عرفه عرفه بما يعلم بالوجود او مع الوجود، وذلك لا يستحسنه الأذكياء».

الامام الفخر الرازي بحث هذه القاعدة واستدل على إثباتها.

وخلاصة استدلاله كما يلي: ما هو معلوم للانسان ينبغي أن يمتاز عن سائر الأشياء ويتشخص، وما هو ممتاز عن سائر الأشياء ومتشخص لابد وأن يكون موجوداً. ولذلك ما هو معلوم ينبغي ان يكون موجوداً.

وبعد استدلال الرازي على هذه القاعدة لم يجد نفسه في حاجة لإثبات عكس نقيضها والذي هو عبارة عن «ما هو غير موجود، غير معلوم».

على ضوء ما سبق يتضح انّ المعدوم لا يمكن ان يكون معلوماً، وما هو خارج عن دائرة الوجود، لا يدخل ضمن دائرة علم الانسان.

وللفخر الرازي كلام يصف فيه المعدوم بأنه ليس شيئاً[١]، ويستدل على ذلك، ولا شك في انه متأثر في ذلك بكلام للشيخ ابن سينا ورد في الهيات الشفاء، إن لم يكن قد أخذه عن الشفاء مباشرة.

يقول ابن سينا في هذا المضمار:

«بل معنى للوجود يلزمه دائماً لأنه يكون إما موجوداً في الأعيان او موجوداً في الوهم والعقل. فإن لم يكن كذا لم يكن شيئاً، وان ما يقال الشيء هو الذي يخبر عنه حق، ثم الذي يقال مع هذا الشيء. قد يكون معدوماً على الاطلاق،

---

١ ـ جامع العلوم، ص ٦ ـ ٧.

أمر يجب ان يُنظر فيه، فإن عني بالمعدوم المعدوم في الأعيان جاز أن يكون كذلك فيجوز أن يكون الشيء ثابتاً في الذهن معدوماً في الأعيان الخارجية، وإن عني غير ذلك كان باطلاً ولم يكن عنه خبر البتة ولا كان معلوماً»[1].

إشكال القاعدة

بعد أن يثبت الامام الفخر الرازي قاعدة «كل معلوم فهو موجود» عن طريق البرهان، يشير الى بعض الإشكالات الواردة عليها ثم يرد عليها كما هو أدناه:

«كل ما كان معلوماً فلابد وأن يكون متميزاً عن غيره، وكل ما كان متميزاً عن غيره فهو موجود، فإذاً «كل معلوم فهو موجود». وينعكس انعكاس النقيض إنّ ما لا يكون موجوداً لا يكون معلوماً لكنّا قد نعرف اموراً كثيرة هي معدومة مثل إنّا نعلم عدم شريك الله تعالى وعدم اجتماع الضدين، فكيف يمكن الجمع بين هذين الإشكالين؟

فنقول المعدوم لا يخلو إما أنْ يكون بسيطاً وإما أن يكون مركباً. فإن كان بسيطاً مثل عدم ضد الله فذلك إنما يعقل لأجل تشبهه بالموجود، مثل أنْ يقال ليس لله تعالى شيء تكون نسبته اليه كنسبة السواد الى البياض. فلولا معرفة المضادة الحاصلة بين امور وجودية لاستحال ان يعرف عدم ضد الله تعالى.

وإن كان مركباً مثل العلم بعدم اجتماع السواد والبياض، فالعلم به انما يتم بسبب العلم بأجزائه الوجودية، مثل أن يعقل السواد والبياض والاجتماع حيث يعقل، ثم يقال ان الاجتماع الذي هو أمر وجودي معقول غير حاصل من السواد والبياض، فالحاصل انّ عدم البسائط انما يعرف بالمقايسة الى الامور

---

١ ـ الشفاء، الالهيات، ص ٢٩٥.

الوجودية، وعدم المركبات إنما يعرف بمعرفة بسائطها»[١].

على ضوء ردّ الامام الفخر الرازي على الإشكال الموجه الى القاعدة، يتضح ان تحقق العلم بالمعدوم بما هو معدوم، امر غير قابل للتحقق. بل انّ ما يظهر في باديء الأمر من ان العلم يتعلق ببعض الامور المعدومة في الخارج، ليس سوى نوع من التشبيه والمقايسة التي تنبع من نشاط الذهن الانساني. وعليه تبقى قاعدة «كل معلوم فهو موجود» على قوتها ولا يطرأ تغير على كليتها.

فالحيثية الذاتية للعلم، حيثية حكاية عن الواقع وإظهار نفس الأمر. وكل ما لديه هذه الحيثية الذاتية لا يتعلق إلّا بالموجود، لأنه اذا لم يكن المعلوم موجوداً فلن توجد الحيثية الذاتية للعلم والتي تحكي عن الواقع. وحينما تُنتزع هذه الحيثية عن العلم، فلن يتحقق معنى العلم.

بتعبير آخر: العلم هو الشيء الذي يكشف عن المعلوم دائماً بحيث لا يمكن مشاهدة وجه المعلوم إلّا عن طريق نافذة العلم. وعليه فالعلم من حيث هو علم، مرآة المعلوم. والمعلوم من حيث هو معلوم، يظهر في المرآة ويكشف عن وجهه. وحينذاك حينما يتألق وجه المعلوم في مرآة العلم دائماً، كيف يمكن ان يقال بأنّ المعلوم غير موجود؟ الا يُعدّ هذا نوعاً من التهافت في الكلام وتناقضاً في الفكر؟

مما سبق يتضح مفهوم قاعدة «كل معلوم فهو موجود». ولكن بما أنّ مفهوم هذه القاعدة وعلى ضوء إشكال العلم بالمعدوم المطلق او سائر الامور الممتنعة في الخارج، لا يخلو من غموض وتعقيد، فلا زالت هناك هالة من الابهام تحيط بهذه القاعدة.

وحاول الفلاسفة والمتكلمون المسلمون دفع هذا الابهام، ولكن لا يوجد في آثارهم شيء آخر غير ما ذكرناه، رغم تنوع عباراتهم وتلوّن كلماتهم. فهم

١ـ المباحث المشرقية، ج ١، ص ٣٧٧ـ٣٧٨.

جميعاً يكررون أمراً واحداً.

طريقة صدر المتألهين

ما يحظى بالأهمية هو الاقتراح الذي اقترحه صدر المتألهين لدفع هذا الابهام. والطريق الذي سلكه صدر المتألهين لرفع هذا الابهام لربما يمكن عده الطريق الوحيد الذي يمكن بواسطته حل الكثير من المشاكل والمعضلات الاخرى وهو عبارة عن: الحمل الأولي الذاتي والحمل الشائع الصناعي.

صدر المتألهين ومن خلال الاستناد الى هذا النوع من الحمل استطاع ان يحل شبهة مفاهيم المعدوم المطلق، والمجهول المطلق، وشريك الباريً، واجتماع وارتفاع النقيضين، بل وجميع الامور التي يمتنع وجودها في الخارج.

فهذه الشبهة تُطرح بالشكل التالي:

نحن نعرف الكثير من الامور التي يمتنع وجودها في الخارج عقلياً، بينما جميع هذه الامور محكومة بأحكامها الخاصة ويتعلق بها علم الانسان بحيث قيل في المعدوم المطلق او المجهول المطلق «هو الذي لا يُخبر عنه»، وفي شريك الباريً وارتفاع النقيضين انه «ممتنع في الخارج».

على صعيد آخر قيل على أساس قاعدة «كل معلوم فهو موجود»، انّ كل ما يتعلق به العلم الانساني لابد أنْ يكون موجوداً. إذن فالحكم بأنّ «المعدوم لا يخبر عنه» يُعدّ إخباراً بعدم الإخبار ولا يمكن ان يكون هذا الاخبار لا إخباراً؛ كذلك يُعدّ الحكم بامتناع وجود شريك الباريً واجتماع النقيضين، نوعاً من الوجود الذي لا يمكن ان يتحقق بدون محكوم.

وهاهنا ينطلق صدر المتألهين لحل هذه المعضلة ويزيح هذا الحجر الكبير عن طريق السالكين.

صدر المتألهين يعتقد انّ بعض المفاهيم تصدق على نفسها بالحمل الأولي الذاتي، ولا تصدق على نفسها بالحمل الشائع الصناعي، ويُعدّ مفهوم المعدوم

المطلق والمجهول المطلق، من هذا اللون من المفاهيم.

وعليه فالمعدوم المطلق، معدوم مطلق بالحمل الأولي الذاتي، وغير معدوم مطلق بالحمل الشائع الصناعي، بل انّ المعدوم المطلق بهذا الحمل، موجود ذهني هو مصدر لترتب الكثير من الآثار.

وهكذا الأمر بالنسبة لمفاهيم المجهول المطلق، وشريك البارئ، واجتماع وارتفاع النقيضين، وجميع الامور الممتنعة، فهي تصدق على نفسها بالحمل الأولي الذاتي، ولا تصدق على نفسها بالحمل الشائع الصناعي.

اذن حينما نقول انّ شريك البارئ ممتنع، فهو ممتنع بالحمل الأولي الذاتي. وحينما نقول ان اجتماع او ارتفاع النقيضين محال، فهو محال بالحمل الاولي الذاتي. غير انّ شريك البارئ غير ممتنع بالحمل الشائع الصناعي، كما أنّ اجتماع النقيضين غير محال بالحمل الشائع الصناعي، لأن مفهوم شريك البارئ واجتماع النقيضين موجود في الذهن وتترتب عليه الكثير من الآثار.

اذن على صعيد تلك الأحكام التي يمتنع وجودها في الخارج، ما يتعلق به علم الانسان، هو المحكوم عليه. والمحكوم عليه لا ينعدم قط. وعليه: كل معلوم موجود.

يقول صدر المتألهين بهذا الشأن:

«وأنا اقول ان للعقل أنْ يتصور لكل شيء حتى المستحيلات كالمعدوم المطلق والمجهول المطلق واجتماع النقيضين وشريك البارئ وغير ذلك، مفهوماً او عنواناً فيحكم عليه أحكاماً مناسبة لها، ويعقد قضايا ايجابية على سبيل الهليّات الغير البتيّة. فموضوعات تلك القضايا من حيث أنها مفهومات في العقل ولها حظ من الثبوت ويصدق عليها شيء، وممكن عام، بل عرض وكيفية نفسانية وعلم وما يجري مجريها، تصير منشأ لصحة الحكم عليها، ومن حيث انها عنوان لأمور باطلة تصير منشأ لامتناع الحكم عليها.

وعند اعتبار الحيثيتين يحكم عليها بعدم الإخبار عنها أو بعدم الحكم عليها

او بعدم ثبوتها واشباه ذلك.

وبهذا تندفع الشبهة المشهورة في قولنا المجهول المطلق لا يخبر عنه، والسر في ذلك صدق بعض المفهومات على نفسه بالحمل الأولي وعدم صدقه على نفسه بالحمل الشائع العرضي، فإنّ مفهوم شريك الباريْ والمجهول المطلق يصدق على نفسه بأحد الحملين، ومقابله يصدق عليه بالحمل الآخر، وهذا مناط صحة الحكم عليه بأنه ممتنع الوجود»[1].

---

١ ـ الأسفار الأربعة، ج ١، ص ٢٣٩.

كل معنيين أحدهما أعم من الآخر يحمل عليهما معنى ثالث فإن ذلك المعنى يكون للأعمّ أولاً وبالذات وللأخص بعده وبسببه

حينما يكون لدينا مفهومان لديهما نسبة الأعم والأخص مطلقاً، لو حُمل عليهما معنى ثالث، فلا شك في انه سيُحمل على المفهوم الأعمّ أولاً ثم على المفهوم الأخص، كمفهومي الحيوان والانسان اللذين لديهما نسبة العموم والخصوص، فلو حُمل عليهما معنى ثالث مثل «الماشي»، فلا ريب في انّ هذا المعنى الثالث سيُحمل على «الحيوان» أولاً، ثم يسري الى «الانسان» ثانياً. وبذلك فالمعنى الثالث لا يعرض على المفهوم الأخص ما لم يكن قد عرض قبل ذلك على المفهوم الأعمّ، ولكن من الممكن ان يعرض على المفهوم الأعم بدون أن يعرض على المفهوم الأخص قط.

اذن لو حُمل معنى ما على جنس ونوع، فإنه ينبغي ان يُحمل على الجنس أولاً قبل حمله على النوع.

بحث ابن سينا هذه القاعدة، وأقام عليها بعض المسائل الفلسفية المهمة.

صاحب المحاكمات لم يأخذ بمفاد هذه القاعدة بشكل مطلق وإنما اضاف اليه قيداً. فهو يعتقد بأنّ هذا المفاد لا يكون صحيحاً إلّا إذا كان المفهوم الأعم ذاتياً للأخص:

«لا نسلّم انّ المحمول على أمرين بينهما عموم في المفهوم يكون للأعم أولاً، وللأخص ثانياً. وإنما يكون كذلك لو كان الأعم ذاتياً للأخص، فإنّ الكاتب

والانسان يحمل عليهما الناطق والكاتب أعمّ بالمفهوم من الانسان، مع انّ الناطق ليس للكاتب اولاً وبالذات»[١].

ميرزا جان ـ محشّي المحاكمات ـ نقل كلام صاحب المحاكمات وعبّر عن انتقاده له، لأنه يعتقد اذا كان الأعم عرضياً للأخص، فالنسبة بينهما لن تكون عموماً وخصوصاً مطلقاً، لأنّ العقل حينذاك يجوز تحقق الأخص بدون الأعم. وحينما يجوز تحقق الأخص بدون الأعم، فالنسبة بينهما هي عبارة عن عموم وخصوص من وجه.

عبارات ميرزا جان بهذا الشأن كما يلي:

«لأنّ عرض الشيء لا يكون أعمّ مطلقاً من الأخص بحسب المفهوم كما صرحوا به إذ العقل يجوّز النظر الى مفهوم تحقق الأخص بدونه فلا يكون أعمّ مطلقاً.

نعم يجوّز ذلك في الذاتي والكاتب ليس أعم من الانسان بحسب المفهوم مطلقاً، بل من وجه إنما يكون أعم منه مطلقاً بحسب الصدق، فالحق أنْ يقال إذا كان الأعم لازماً لماهية الأخص لزوماً بيّناً لا يجوّز العقل نظراً الى مجرد مفهوم الأخص تحققه بدون الأعم.

فهاهنا تحقق الأعميّة المطلقة بحسب المفهوم بدون أن يكون الأعم ذاتياً للأخص على ما أشرنا اليه. وأنت تعلم على تقدير كون العام ذاتياً للخاص، ولا يلزم أيضاً كون المحمول عليهما محمولاً على العام أولاً وعلى الخاص ثانياً.

الاترى أنّ الضاحك مثلاً محمول على الحيوان وعلى الانسان مع انه الحق للانسان اولاً وبالذات وللحيوان ثانياً وبالعرض، ولهذا كان من الأعراض

---

١ ـ المحاكمات، ص ٣٢٧.

الأولية للانسان ومن الأعراض الغريبة للحيوان»[١].

ما هي المسألة التي أقامها ابن سينا على هذه القاعدة؟

هناك مسألة يختلف حولها الحكماء والمتكلمون اختلافاً شديداً وهي: هل الحدوث ام الامكان، مناط احتياج المعلول الى علة؟

فالحكماء يتفقون على انّ الإمكان يمثل مناط احتياج المعلول الى علة، بينما أغلب المتكلمين يرفضون رأي الحكماء ويرون انّ الحدوث هو المناط.

ابن سينا ومن اجل حلّ هذا الإشكال طرح المسألة بالصورة التالية: الموجود المعلول عبارة عن شيء غير واجب الوجود بالذات. وكل ما هو غير واجب الوجود بالذات، اعمُّ من ان يكون مسبوقاً بعدم او غير مسبوق بعدم. لأنّ مفهوم غير الواجب بالذات يمكن ان يكون دائمياً ويمكن أن يكون غير دائمي، بينما مفهوم الحادث يمكن ان يكون غير دائمي فقط، ولا ينطبق على الدائم قط. وعليه فمعنى الإمكان الذي هو غير الوجوب بالذات، أعمّ؛ ومعنى الحدوث وهو المسبوقية بالعدم، أخص. وحينذاك يصبح مفهومان أحدهما اعمّ والآخر اخص، موضوعاً لمحمول واحد هو عبارة عن التعلق.

وحينما يصل الكلام الى هذه المرحلة، يصبح الاختلاف ما بين الفيلسوف والمتكلم مصداقاً لقاعدة فلسفية، حيث يمكن من خلال التمسك بها دفع الإشكال.

فطبقاً لمنطوق القاعدة، فمعنى التعلق بالغير والذي يُحمل على مفهومي الأعم والأخص، انه يُحمل على الأعم أولاً وبالذات، وعلى الأخص ثانياً وبالعرض.

اذن علة التعلق بالغير هو الإمكان قبل أي شيء آخر رغم انه يمكن اعتبار

---

١ ـ نفس المصدر، ص ٣٤٦، حاشية ميرزا جان.

الحدوث علة للتعلق بالغير بواسطة الإمكان. ومعنى هذا ان الامكان هو مناط الحاجة الى العلة وليس الحدوث.

نصّ عبارات ابن سينا بهذا الشأن، كالتالي:

«فالآن لنعتبر أنه لأيّ الأمرين يتعلق؟ فنقول انّ مفهوم كونه غير واجب الوجود بذاته بل بغيره لا يمتنع أن يكون على أحد قسمين: أحدهما واجب الوجود دائماً والثاني واجب الوجود بغيره وقتاً ما. فإنّ هذين يحمل عليهما واجب الوجود بغيره ويسلب عنهما واجب الوجود لذاته من حيث المفهوم، او يمنع شيء من خارج. وأما مسبوق العدم فليس له إلّا وجه واحد فهو في مفهومه أخص من المفهوم الأول. والمفهومان جميعاً يحمل عليهما التعلق بالغير، وإذا كان معنيان أحدهما أعم من الآخر ويحمل على مفهوميهما معنى، فإنّ ذلك المعنى للأعم بذاته أولاً وللأخص بعده ثانياً، لأنّ ذلك المعنى لا يلحق الأخص إلّا وقد لحق الأعم من غير عكس حتى لو جاز ههنا أنْ لا يكون مسبوق العدم يجب وجوده بغيره ويمكن له في حد نفسه، لم يكن هذا التعلق. فقد بان أنّ هذا التعلق بسبب الوجه الآخر، ولأنّ هذه الصفة دائمة الحمل على المعلولات ليس في حال الحدوث فقط»[1].

على ضوء ما ورد في اطار هذه القاعدة يتضح انه حينما يكون الأعم ذاتياً للأخص، فإنه يكون اكثر تقدماً من جهة الوجود كلما كان أوسع من حيث دائرة العموم، بحيث يصبح أعمّ الأشياء أقدمها، وأعم الأجناس أقدم الأجناس او ما يُدعى بالمقولات العالية.

ما تنبغي الاشارة اليه هو التقارب ما بين مفاد هذه القاعدة وما ذهب اليه الفيلسوف الألماني هيغل على صعيد «المقولة الاولى»[2]. في منطق هيغل كلما

١ـ الاشارات (مع الشرح)، ج ٣، ص ٧٥ـ٧٦.

2_ Summum Genus.

كانت المقولة أكثر تجرداً وكليّة، كان موقعها أعلى، وكلما كانت اكثر خصوصية كان موقعها أدنى، وعليه فالمقولة الأولى أكثر كلية من جميع المقولات الاخرى وأعلى الأجناس. والفرق بين الكلي الأعم والكلي الأخص هو ان الكلي الأعم اكثر تجرداً.

باستطاعتنا ان نعتبر الانسان نوعاً من جنس الحيوان، ونعرفه بالحيوان الناطق. فالنطق فصل. وحينما نفصل النطق عن تصور الانسان، يبقى لدينا تصور الحيوان الذي هو جنس. ولو انطلقنا اكثر في هذا التجريد لوصلنا الى تصورات اكثر كلية.

ولو اقتطعنا فصل الحياة الذي يمثل جزءاً من ذات الحيوان لوصلنا الى تصور الجامد. وهلمّ جرّاً.

اذن المقولة الاولى اكثر المقولات تجرداً، والحد الأعلى للتجريد. ويُعد تصور الوجود أعلى تصور مجرد ممكن يستوعب جميع الأشياء المتصورة في الكائنات. فجميع الأشياء ليست مادية لكنها جميعاً لديها وجود. فيمكن العثور على كثير من الأشياء التي ليست ذات لون أخضر أو ليست جامدة أو ثقيلة، غير انّ الكائنات جميعاً تصدق عليها صفة الوجود[١].

ولكن لا ينبغي لأحد أنْ يخلط رغم ذلك التشابه، بين كلمات هيغل ومفاد هذه القاعدة. فرغم انّ كلامه قريب جداً الى مفاد هذه القاعدة من إحدى الجهات، لكنه بعيد عنه من جهات كثيرة، لأنّ تصور الوجود في فلسفة هيغل يُعدّ من جملة المقولات، بل المقولة الاولى، في حين لا يُعدّ تصور الوجود عند الفلاسفة المسلمين جزءاً من المقولات، وانما ينظرون اليه كشيء فوق المقولات. حتى انه لا يلاحظ في الفلسفة الاسلامية إطلاق كلمة المقولة على أصل الوجود قط.

---

١ ـ فلسفة هيغل، ترجمة حميد عناية، ص ١١٨.

مفاد هذه القاعدة ليس سوى أنّ المفهوم الأعم إذا كان ذاتياً للمفهوم الأخص، فإنّه مقدم عليه دائماً. وهذا المعنى لا يتحقق إلّا في باب المقولات التي تُدعى بالماهيات أيضاً. وعليه يصدق مفاد هذه القاعدة على المقولات التي هي عبارة عن ماهيات جوهرية وعرضية، غير انّ تصور أصل الوجود يخرج عن دائرة مفاد هذه القاعدة لأنّه ما فوق المقولات. وبذلك يلاحظ تفاوت عميق جداً بين رأي هيغل والفلاسفة المسلمين في هذا المضمار.

فالفلاسفة المسلمون لا يعتبرون تصور الوجود من سنخ الماهيات او المقولات، كما لا يعتبرون المقولات من سنخ الوجود.

كل ممكن محفوف بالوجوبين

كل موجود ممكـن بحسب مـقام الذات، محـفوف بـوجوبين يـعبَّر عـنهما بالوجوب السابق، والوجوب اللاحق. والوجوب السابق عبارة عن المرجـح التام الكامل الذي يُخرج ماهية الممكن من حد التساوي ازاء كل من الوجود والعدم، ويوصلها الى مرحلة ضرورة الوجود.

تحقق هذه الحالة ـأي الوصول الى مرحلة ضرورة الوجودـ لا يتحقق إلّا عن طريق تحقق العلة التامة. إذن ما دامت العلة التامة غير موجودة، ولم تُسلب جميع انحاء العدم عن الماهية، فمن المتعذر خروج المـاهية من مرحلة التساوي ازاء الوجود والعدم، بل ستظل منغمرة في مكانها الأُصلي والذي هو عبارة عن بقعة الإمكان الذاتي.

الوجوب اللاحق عبارة عن ذلك الوجوب الذي يعرض على الماهية بـعد الاتصاف بالوجوب. اي لو فرضنا خروج ماهية الممكن عن حد التساوي ازاء الوجود والعدم، وأُصبحت موجودة، تصبح صفة الوجود واجـبة وضرورية للماهية في زمان الوجود وبشرط الوجود، لأنّ من الضروري وجـود الصـفة للموصوف حين الاتصاف وبشرط الاتصاف.

هذا اللون من الضرورة يدعى بحسب الاصطلاح ضرورة بشرط المحمول. اي لابد من وجود المحمول للموضوع حين اتصاف الموضوع بالمحمول.

وعليه فالوجوب اللاحق هو عبارة عن الضرورة بشرط المحمول.

على ضوء ما سبق يتضح أنّ كل موجود ممكن بحسب مقام الذات، محفوف

بوجوبين سابق ولاحق دائماً. الوجوب السابق يحصل عن طريق تحقق العلة التامة، والوجوب اللاحق يتحقق عن طريق فعلية المحمول.

الامام الفخر الرازي استعرض شبهة مثارة حول هذه القاعدة وردّ عليها. والشبهة هي كما يلي:

الوجوب صفة ثابتة دائماً، والصفة الثابتة تستلزم بالضرورة موصوفاً ثابتاً. إذن إذا كان الوجوب ـ وهو صفة ثابتة ـ موجوداً قبل الوجود، يلزم وجود الصفة قبل الموصوف، وهذا باطل بالضرورة.

ويتلخص رده عليها بالشكل التالي:

أولاً ان الوجوب ليس صفة ثبوتية كي تكون بحاجة الى موصوف. ثانياً إذا كان وجوب‌صفة ما ثبوتياً، فلن تكون بدون موصوف، لأنّ ما هو موصوف بصفة الوجوب السابق عبارة عن الفاعل حين يؤثر في الفعل. فالفاعل محكوم بوجوب إصدار الفعل الذي يجب صدوره. وعليه فالوجوب الذي هو صفة ثبوتية، لا يبقى بدون موصوف.

ما أورده صدر المتألهين بشأن هذه القاعدة والشبهة المثارة حولها كالتالي:

«إنّ للممكن وجوبين أحدهما يعرض له بعد وجوده وذلك لما عرفت انّ الشيء بشرط وجوبه يكون واجب الوجود، والآخر قبل وجوده، وذلك لما بيّنا أنه ما لم يخرج عن حد التساوي ولم يدخل في حد الوجوب استحال ان يعرض له الوجود. لكن لما كان الوجود والعدم غايتي الوجوب والامتناع لا جرم يقال الحقيقة متردد بين الوجود والعدم لا بين الوجوب والامتناع.

فإن قيل: الوجوب وصف ثابت فيستدعي موصوفاً ثابتاً، فلو كان الوجوب سابقاً على الوجود لكان ثبوت الصفة سابقاً على ثبوت الموصوف.

فنقول: أما أنّ الوجوب هل هو وصف ثبوتي ام لا، فقد سبق وبتقدير كونه ثبوتياً فهو أمر يعرض للفاعل في تأثيره في الفعل إذ الفاعل يصير محكوماً عليه بوجوب أن يصدر عنه ذلك الفعل، والفاعل سابق بوجوده على الفعل فلا بأس

بأن يوصف بهذا الوجوب»[١].

هذه القاعدة بحثها دبيران الكاتبي أيضاً فقال:

«وكل ممكن فهو محفوف بضرورتين إحداهما سابقة على وجوده وهي وجوب فيضانه عن علته التامة، والثانية متأخرة عنه وهي الضرورة المشروطة بشرط المحمول، ولا يخلو شيء من الموجودات عن هذه الضرورة»[٢].

كما بحثها صدر المتألهين بشكل تفصيلي مثل سائر القواعد الفلسفية وقال:

«ومما يجب أن يُعلم أنّه كما أنّ الوجوب السابق للممكن، بالغير، فكذلك وجوبه اللاحق أيضاً، وهكذا قياس الامتناعين في كونهما جميعاً بالغير إذا اريد من الممكن ماهيته. وأما إذا أُريد وجوده، فالأخيران من الوجوب والامتناع ذاتيان له.

أما بيان الأول فلأنّ الموصوف بالوجوب على التقدير المذكور انما هي الماهية بشرط الوجود على ان يكون الوجود خارجاً عنها لا مجموع الماهية ومفهوم الوجود. فالماهية الموجودة متقدمة على وجوبها اللاحق، وضرورة وجودها بحسب الواقع لا تنفك عن إمكانه لها بحسب نفسها.

وأما بيان الثاني فلأنّ صدق مفهوم الموجود على حقيقة كل وجود، من قبيل صدق ذاتيات الشيء عليه، حيث أنها ضرورية ذاتية ما دامت الذات متحققة. وليست نسبة الشيء الى نفسه بالإمكان بل بالوجوب. نعم لو جرّد الوجودات الخاصة الإمكانية بحسب الفرض عن تعلقها بجاعلها، لم يبق لها عين وذات اصلاً، بخلاف الماهيات فإنها حين صدور وجودها عن العلة فهي

---

١ ـ المباحث المشرقية، ج ١، ص ١٣٢.

٢ ـ ايضاح المقاصد، ص ٨٦.

بحسب ذاتها ممكنة الوجود»[١].

ابن سينا والسهروردي تحدثا في آثارهما عن هذا الأمر ايضاً. فقال ابن سينا في الاشارات والتنبيهات:

«إشارة ـ ما حقه في نفسه الإمكان، فليس يصير موجوداً من ذاته، فإنه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه من حيث هو ممكن. فإن صار أحدهما اولى، فلحضور شيء او غيبته. فوجود كل ممكن الوجود، من غيره»[٢].

نظير هذا القول نجده في شرح حكمة الاشراق بمناسبة إثبات الصور النوعية، كالقول التالي:

«لما علمت انّ كل ممكن لابد له من مرجح»[٣].

ظهور قاعدة اخرى

نتوصل مما سبق الى قاعدة اخرى طرحها صدر المتألهين في نهاية بحثه السابق بالشكل التالي:

«كل ممكن لحقه الوجود والوجوب لغيره في وقت من الأوقات فإنه كما يمتنع عدمه في ذلك الوقت، كذلك يمتنع عدمه في مطلق نفس الأمر، أي ارتفاع عن الواقع مطلقاً بلا تقييده بالأوقات المباينة لذلك الوقت، لأنّ ارتفاعه عن الواقع انما يصح بارتفاعه عن جميع مراتب الواقع، والمفروض خلافه. فمعنى جواز العدم للممكن الموجود في وقت جوازه بالنظر الى ماهيته لا بالنظر الى الواقع»[٤].

---

١ ـ الأسفار الأربعة، ج ١، ص ٢٢٥.

٢ ـ الاشارات والتنبيهات، ج ٣، ص ١٩.

٣ ـ شرح حكمة الاشراق، ص ٢٢٥.

٤ ـ الأسفار الأربعة، ج ١، ص ٢٣٠.

هادي السبزواري يعتبر هذه القاعدة مهمة جداً ويقول:

«هذه القاعدة نفعها عظيم، بيانها: انه اذا لحق الوجود بالممكن في وقت فلا يمكن ارتفاعه لا في ذلك الوقت بمقتضى الوجوب اللاحق ولا في غير ذلك الوقت، إذ لم يقع فيه حتى يمكن ارتفاعه، ولا عن الواقع مطلقاً، إذ الطبيعة ترتفع بارتفاع جميع أفرادها.

وهذا ما قيل ان الأشياء بالنسبة الى المبادئ العالية واجبات ثابتات، فضلاً عن مبدأ المبادئ. فكل في حدّه حاضر لديه ولا دثور ولا زوال بالنسبة اليه ومن اسمائه الحسنى: يا من لا ينقص من خزائنه شيء ولا تبدل في علم الله تعالى»[1].

---

١ ـ نفس المصدر، حاشية س.

كل متجدد فإنه قبل تجدده ممكن الوجود

كل شيء يظهر في العالم -بنحو الكون او بنحو الفساد- لابد أن تكون لديه قبل ظهوره خاصية الإمكان، لأنه اذا لم تكن لدى الظاهرة قبل ظهورها خاصية الإمكان، فلابد أن تكون متصفة بصفة الامتناع، بينما اذا كان الشيء ممتنعاً فلن يظهر قط، وهذا خلاف الفرض، إذ ما فرضناه ظاهراً ينتهي الى عدم الظهور.

هذه القاعدة طرحها الامام الفخر الرازي في إطار بقاء النفس الناطقة كالتالي:

«إنّ كل متجدد فإنه قبل تجدده ممكن الوجود (او ممكن التجدد) وإلّا لكان ممتنعاً، والممتنع لا يوجد، فإذاً المتجدد غير متجدد، هذا خلف»[1].

ابن سينا أورد هذه القاعدة بصورة اخرى في آثاره، واستدل بها في إثبات بقاء النفس الناطقة بعد فنائها:

«لابد لكل كائن بعدما لم يكن من أن تتقدمه مادة يكون فيها تهيؤ قبوله او تهيؤ نسبته اليه كما تبين في العلوم الاخرى»[2].

ورغم التباين الواضح بين عبارتي الفخر الرازي وابن سينا، ولكن لو أُنعم النظر في مفاد القاعدة لاتضح انّ مراد الامام الفخر الرازي عين ما توحي به

١ـ المباحث المشرقية، ج ٢، ص ٤٠١.

٢ـ الشفاء، الطبيعيات، ص ٥٤٣.

كلمات ابن سينا، لأنّ المراد بكلمة «متجدد» الواردة في عبارة الرازي هو عين المعنى الذي يريده ابن سينا من جملة «كائن بعدما لم يكن».

فالذي يراه ابن سينا لازماً وضرورياً قبل اية ظاهرة او قبل كل كائن بعدما لم يكن، هو وجود مادة حاملة لاستعداد تلك الظاهرة، لأنّ اية ظاهرة في العالم لا تتحقق بدون استعداد سابق. وبما انّ الاستعداد كيفية، والكيفية عرض، فإنه لا يوجد في الخارج بدون موضوع يحمله. وعليه من الضروري وجود مادة حاملة لاستعداد الظاهرة قبل ظهورها في العالم.

كذلك يريد الامام الفخر الرازي بإثبات معنى الإمكان قبل أية ظاهرة، هو الإمكان الاستعدادي لا الإمكان الذاتي. وبما انّ الاستعداد عبارة عن حكم إضافي يقع بين شيئين أحدهما مستعد والآخر مستعد له، فمن المتعذر أن يوجد بشكل مستقل. وعليه من الضروري وجود موضوع للحكم الاضافي. وهذا ما يمكن ملاحظته في عبارة الامام الرازي التالية:

«وأعني بهذا الإمكان، الاستعداد التام على ما عرفته، وذلك الاستعداد التام يستدعي محلاً، لأنه حكم إضافي غير مستقل بنفسه، بل لابد له من محل ولابد أن يكون ذلك المحل موجوداً عند تجدد ذلك الشيء، لأنّ الذي يوجد فيه إمكان الشيء، هو الشيء الذي حصلت فيه قوة وجود ذلك الشيء، اي استعداده»[1].

مما سبق يتضح انه لا يوجد أي اختلاف بين الامام الفخر الرازي وابن سينا حول مفاد هذه القاعدة. فكلاهما يعتقد بضرورة وجود الاستعداد لدى الظاهرة قبل ظهورها. وتعذر الاستعداد السابق بدون حامل استعداد.

---

١ ـ المباحث المشرقية، ج ٢، ص ٤٠١.

دفع توهم

في مطلع الحديث عن هذه القاعدة ذكرنا بأن كل ما يظهر في العالم ـ سواء بنحو الكون او الفساد ـ لديه خاصية الإمكان. ولكن ما ورد في كتاب الشفاء تحت عنوان (لابد لكل كائن بعدما لم يكن من أن تتقدمه مادة...» ينم عن أنّ هذا الحكم يصدق على الكائنات فقط ولا يشمل الظواهر العدمية قط.

لا ريب في انّ ما يتبادر الى الذهن من ظاهر عبارة الشفاء، لا يشمل الظواهر العدمية، ولكن انعام النظر في ما سبق هذه العبارة وما تلاها يؤكد على انه يريد الظواهر الوجودية والعدمية. وهذا ما تعززه العبارة التالية التي وردت في كتابه الآخر:

«كل موجود يبقى زماناً ويكون من شأنه أن يفسد، كان قبل الفساد باقياً بالفعل وفاسداً بالقوة»[١].

نظير هذه العبارة يمكن ملاحظته ايضاً في كتاب «ايضاح المقاصد» الذي صنفه دبيران الكاتبي وشرحه العلامة الحلي:

«فلو كانت قابلة للفساد لكان هناك قوة الفساد»[٢].

صدر المتألهين أورد هذه القاعدة. كما نقلها الامام الفخر الرازي في المباحث المشرقية بدون أدنى تغيير.

بقاء النفس الناطقة

عدد كبير من الحكماء استدل بهذه القاعدة لإثبات بقاء النفس الناطقة بعد فنائها مثل ابن سينا، وصدر المتألهين، والامام الفخر الرازي، ودبيران الكاتبي

---

١ ـ الاشارات، ج ٣، ص ٢٨٥.

٢ ـ ايضاح المقاصد من حكمة عين القواعد، ص ٢٣٨.

وغيرهم.

ومن المناسب ان ننقل أدناه استدلال صدر المتألهين لاثبات بقاء النفس:

«إنّ كل متجدد فإنه قبل تجدده ممكن الوجود وإلّا لكان ممتنعاً، والممتنع غير موجود، فإذن المتجدد غير المتجدد، هذا خلف.

ونعني بهذا الإمكان، الاستعداد التام على ما عرفت، وذلك الاستعداد التام يستدعي محلاً لأنّ الذي يوجد فيه إمكان وجود الشيء هو الذي حصلت فيه قوة وجود ذلك الشيء، اي استعداده القريب.

إذا ثبت ذلك فنقول: النفس لو صحّ عليها العدم لوجب أن يكون هناك شيء يوجد فيه إمكان ذلك الفساد، وذلك الشيء ليس هو ذات النفس، فإنّ النفس لا تبقى ذاتها مع الفساد. والذي فيه إمكان الفساد يجب ان يبقى مع الفساد، فإنّ ذلك الشيء مادة النفس، فيكون للنفس مادة؟

فتنقل الكلام الى تلك المادة فإذا صحّ عليها الفساد إحتاجت الى مادة اخرى ولزم التسلسل وهو محال. واذا انقطع التسلسل فذلك السنخ الباقي مما لا يجوز عليه الفساد والعدم، وهو جزء النفس، ولا يكون جزؤها الباقي ذا وضع، وإلّا لكانت النفس منافية لمقارنة الصور العقلية»[1].

---

١ ـ الأسفار الأربعة، ج ٨، ص ٣٨٨.

كل ماهية مقولة على كثيرين فليس قولها على كثيرين لماهيتها

كل ماهية تُحمل على اكثر من فرد، لا يمكن أنْ يُعدّ حملها على الأفراد من قبل الماهية نفسها، بل يتحقق حمل الماهية على اكثر من فرد من قبل شيء آخر غير الماهية، لأنه اذا كان حمل الماهية على الأفراد من قبل الماهية نفسها ـ أي لو انّ الماهية تقتضي الكثرة في حد ذاتها ـ يلزم امتناع حملها على الواحد، بينما لا ينكر أحد حملها على الواحد. وهذا معناه انّ حمل الماهية على اكثر من فرد، يتحقق من قبل شيء آخر غير الماهية. وكل ما يتحقق من قبل الغير، لابد أن يكون معلولاً. وعليه يُعدّ حمل الماهية على أفراد كثيرين، معلولاً دائماً.

هذه القاعدة اوردها الفارابي كالتالي في الفصل الرابع من كتاب «فصوص الحكم»[1].

«كل ماهية مقولة على كثيرين فليس قولها على كثيرين لماهيتها وإلّا لما كانت ماهيتها بمفرد، فذلك عن غيرها، فوجودها معلول».

على هذا الضوء يتضح انّ الكثرة لا يمكن ان تكون مقتضى ذات الشيء، وانما تعرض على الذات من قبل الغير دائماً. ولذلك ينبغي النظر الى الكثرة كظاهرة معلولية دائماً.

الالتفات الى الأمر التالي ضروري وهو انّ الماهية بمقتضى قاعدة «الماهية

---

١ ـ بعض الباحثين يشكك في انتساب هذا الكتاب الى الفارابي نظراً لاختلاف اسلوب كتابته عن سائر آثار الفارابي الاخرى.

من حيث هي ليست إلّا هي»، ليست واحدة ولا كثيرة، ولا كلية ولا جزئية، ولا بالفعل ولا بالقوة في حد ذاتها.

اذن مثلما انّ الكثرة ليست مقتضى الذات قط، كذلك الوحدة ليست مقتضى الذات ايضاً، بل الكثرة والوحدة كلاهما عارض على ذات الشيء. والشيء في مقام ذاته، مجرد عن كل شيء عدا ذاته.

ولابد على هذا الأساس ان يطرح السؤال التالي: لماذا ينسب الفارابي في فصوص الحكم حمل الماهية على اكثر من فرد لغير الماهية، بينما لا ينسب حمل الماهية على واحد الى غير الماهية؟

يقال في الإجابة على هذا السؤال:

بمقتضى القاعدة التي تقول «الماهية من حيث هي ليست إلّا هي، فلا الكثرة داخلة في ذات الماهية ولا الوحدة. ولكن الاختلاف بين الوحدة والكثرة هو ان الوحدة تساوق الوجود دائماً ولذلك فهي دائرة مدار الوجود في جميع الأحكام، بينما الكثرة لا تساوق الوجود ولذلك فإنها غير متسمة بأحكام الوجود.

اذن حينما نفترض الماهية موجودة، يثبت حمل الماهية على الواحد، ولن تبرز لديها اية حاجة الى الغير، إذ لو كانت الوحدة مساوقة للوجود، فمعنى هذا ان حمل الماهية على الوجود مساق لحمل الماهية على الواحد. بينما حمل الماهية على أكثر من واحد بحاجة الى دليل من خارج الماهية، وبذلك تثبت معلولية أفراد الماهية.

ما يؤيد هذا الكلام هو انّ الكثير من كبار الحكماء الذين اتوا من بعد الفارابي لاسيما صدر المتألهين واتباع مدرسته، يعتبرون الكثرة معلولة للوحدة ويعتقدون بأنّ الكثرة ليست سوى تكرار الوحدة، والوحدة مساوقة للوجود دائماً، كقول ابن سينا التالي:

«فصل في مساوقة الواحد للموجود باعتبار ما. ولما كان كل ما يصح عليه قولنا انه موجود فيصح أن يقال له واحد، حتى أنّ الكثرة مع بعدها عن طباع

الواحد قد يقال لها كثرة واحدة»[١].

ورغم انّ الامام الفخر الرازي لم يتحدث بصراحة عن التساوق بين الواحد والموجود، ولكن يمكن استنباط هذه الفكرة من مطاوي كلماته. فقد أفرد فصلاً من «المباحث المشرقية» لبحث التشكيك في حقيقة الواحد. اذن بما انّ التشكيك في الماهية غير جائز، يلزم انّ الواحد يساوق الوجود، لأنّ التشكيك قابل للتحقق في باب الوجود فقط.

كلمات الفخر الرازي بهذا الشأن هي:

«الفصل السابع في انّ الواحد مقول على ما تحته بالتشكيك... وذلك لأنّ الواحد بالعدد أولى بالواحدية من الواحد بالنوع. والواحد بالنوع أولى بالواحدية من الواحد بالجنس، وهو أولى من الواحد بالعرض. والوحدة من أقسام الواحد بالذات اولى بالواحدية من العقل والنفس والنقطة. وهي اولى بالواحدية من الذي ينقسم الى أجزاء متشابهة، وهو أولى من الذي ينقسم الى أجزاء غير متشابهة. والواحد بالاتصال الحقيقي أولى بالواحدية من الواحد بالاتصال الإضافي. فظهر أنه مقول على ما تحته بالتشكيك وهو أحد ما يدل على انه ليس بجنس»[٢].

ويعتقد صدر المتألهين اعتقاداً راسخاً بالتساوق ما بين الوجود والوحدة، وبحث هذا الموضوع في العديد من آثاره كقوله:

«إعلم أنّ الوحدة رفيق الوجود تدور معه حيثما دار، إذ هما متساويان في الصدق على الأشياء، فكل ما يقال عليه انه موجود يقال عليه انه واحد... ولذلك ربما ظن أنّ المفهوم من كل منهما واحد وليس كذلك، بل هما واحد

---

١ ـ النجاة، ص ٣٢٣.

٢ ـ المباحث المشرقية، ج ١، ص ٩٠.

بحسب الذات لا بحسب المفهوم»[١].

صدر المتألهين يعتبر الوحدة علة والكثرة معلولة في بعض الأحيان، كقوله: «وأما من جانب الكثرة فإن الكثرة في ذاتها، بسبب الوحدة لا بالقياس الى الوحدة. والفرق بين المعنيين واضح، وقياسها الى الوحدة من جهة كونها معلولة لها لا من جهة كونها هي الكثرة، إذ كون الكثرة كثرة غير كونها معلولة وليست الكثرة نفس المعلولية على قاعدة القوم»[٢].

هادي السبزواري يعتبر هو الآخر الوحدة علة والكثرة معلولة، ويعتقد بأنّ الكثرة عبارة عن تكرار للوحدة، كقوله التالي:

«والمفروض انّ هذا السنخ يقتضي الكثرة، فلم يوجد فيه واحد، فلم يوجد فيه كثير، لأنّ الكثير مبدؤه الواحد، فإذا كثرناه بذاته أبطلناه»[٣].

مما سبق ندرك أنّ الكثرة ليست مقتضى ذات الشيء قط، وانما هي بحاجة الى علة من خارج ذات الشيء، اذ يلزم من فرض وجود الكثرة في مقام الذات عدمها.

الفيض الكاشاني يعتقد انّ منشأ ظهور كثرة الأفراد في باب المعاني النوعية عبارة عن سلسلة من الصفات المختلفة التي تقسّم الشيء الواحد النوعي الى عدة أقسام. ويرى أنّ الشيء الذي ينقسم الى اقسام متساوية الحقيقة بواسطة سلسلة من الصفات المختلفة، لابد أنْ يكون قابلاً لمختلف الصفات. والشيء الذي يقبل مختلف الصفات إما يكون نفس المادة او شيئاً في المادة. وهذا يعني انّ ما هو كثير بالقوة والقبول في حد ذاته، هو حقيقة المادة.

كلمات الفيض الكاشاني بهذا الشأن هي:

١ـ الأسفار الأربعة، ج ٢، ص ٨٢.

٢ـ نفس المصدر، ص ١٢٢.

٣ـ شرح المنظومة، ص ١٤٣.

«كل معنى نوعي لا يجوز أن يتكثر بنفسه وإلّا لم يوجد منه واحد شخصي ولا بصفة لازمة. فلابد في كثرة الأشخاص من صفات متفاوتة في الوجود يتفارق بها المعنى الواحد. والصفات المتفارقة الموجودة لشيء واحد لابد وأن ينقسم بها ذلك الشيء في الوجود لا في العقل فقط. والمنقسم بامور متساوية في الحقيقة لابد وأن يكون قابلاً لتلك الامور. والقابل لا يكون إلّا مادة او في مادة. فالمتكثر بالذات بالقوة والقبول هو المادة»[١].

---

١ ـ اصول المعارف، ص ٥٢.

كل نوع يتكرر فهو إعتباري

المراد بكلمة «نوع» في هذه القاعدة هو جميع المفاهيم العـامة كـالوجوب، والوجود، والإمكان، والوحدة، وأي مفهوم آخر من هذا القبيل. وتدعى جميع هذه المفاهيم بالأوصاف العقلية.

لو فرضنا لهذه المفاهيم وجوداً مستقلاً في الخارج، فـلابد أن نـقع في فـخ التسلسل. فلو فرضنا أنّ لمفهوم الوجـود في الخـارج وجـوداً آخـر مـا وراء الماهية، لأُثير السؤال التالي: هل لهذا الوجود الآخـر وجـود ام لا؟ إذا كـان الجواب بالنفي فإننا سنقع في تناقض، واذا كـان الجـواب بـالايجاب، لتكـرر السؤال، ويستمر هذا الشريط من الأسئلة والأجوبة الى ما لا نهاية.

والوضع على هذا الغرار أيضاً بـالنسبة للإمكـان، والوجـوب، والوحـدة، وسائر المفاهيم العامة. اي لو فرضنا أنّ مفهوم الامكان مـوجود في الخـارج، فسنواجه السؤال التالي: هل وجود الإمكان في الخارج ممكن ام لا؟ فإذا قيل انه غير ممكن لوقعنا في تناقض، وإذا قلنا انه ممكن، لتكرر السـؤال السـابق بالشكل التالي: هل ذلك الامكان الثابت لهـذا المـمكن، لديـه إمكـان ام لا؟ ويستمر هذا الشريط من التساؤلات والإجابات الى مالا نهاية.

من أجل التخلص من مأزق التسلسل فكّر عدد كبير من الحكماء بطريقة للحل، وتوصلوا الى مايلي: المفاهيم العامة غير موجودة في الخارج، وانما هي عبارة عن أوصاف عقلية.

على ضوء ما ذكرناه، يتضح معنى القاعدة، لأنّ معنى هذه القاعدة هو: انّ

المفاهيم العامة لو تحققت في الخارج، لتكررت على سبيل التسلسل. وكل ما هو موجود في الخارج متسلسلاً الى مالا نهاية، فلن يكون سوى اعتبار عقلي لا غير.

مؤسسو هذه القاعدة

ينبغي أن يُعدّ شهاب الدين السهروردي أول فيلسوف اسلامي طرح هذه القاعدة في آثاره. فهذا الفيلسوف شيّد قاعدتين مهمتين لإثبات اعتبارية الطبائع العامة هما:

١ـ كل نوع يتكرر فهو اعتباري.

٢ـ كل مالا يجب تأخره عن الوجود فهو اعتباري.

وبشأن القاعدة الاولى التي نحن بصددها، يقول:

«كل ما رأيت تكرر أنواعه متسلسلاً مترادفاً فطريق التفصّي ما قلت فافهم وفتّش كلّ كلام حتى لا يقع الأمر ذهنياً مأخوذاً ذاتاً عينية فتفضي الى الباطل»[١].

صاحب المواقف نقل هذه القاعدة عن السهروردي وبحثها بشكل مفصل.

المحشي المعروف لكتاب شرح المواقف المولى حسن الجلبي يعتقد أنّ ذكر كلمة «نوع» في هذه القاعدة غير ضروري لأنّ اي مفهوم لديه هذه الخصوصية ـاي ان وجوده في الخارج يستلزم التكرار والتسلسل سواء كان نوعاً او غير نوع ـ ينبغي ان يكون اعتباراً عقلياً فقط، كقوله:

«لعل اعتبار النوع لمجرد التصوير وإلّا فكل مفهوم يكون بتلك الحيثية يجب ان يكون اعتبارياً نوعاً كان او غير نوع»[٢].

١ـ مجموعة مصنفات شيخ الاشراق، ج ١، ص ٢٦.

٢ـ شرح المواقف، ج ١، ص ٣٦٨، حاشية الجلبي.

ويضيـف المحشي بعد ذكـر هذا الأمر أنّ المراد باعتباريـة المفاهيم العامـة ليس مجـرد فرض عقلـي وانما هو اعتبار واقعي يحكـي عـن الواقـع. ولا ريـب فـي انّ هنـاك تباينـاً كبيراً بين الاعتبـارات الفـرضيـة والاعـتبارات الواقعيـة.

ولا ريب في متانة حديث المولى حسن الجلبي عن كون المفاهيم العامة من الامور الاعتبارية الواقعية وليست من الامور الاعتبارية الفرضية. فهذا اللون من المفاهيم وان كان معتبراً في الذهن، لكنه يحكي دائماً عن واقعيات.

ومن اجل الوقوف على التفاوت بين الاعـتبارات الواقـعية والاعـتبارات الفرضية، من الأفضل الاطلاع على رأي الحكماء في الجنس والفصل واختلافهما عن المادة والصورة.

الحكماء يعتقدون انّ الاختلاف ما بين الجنس والفصل وبين المادة والصورة، فقط في اعتبار بشرط لا، واللا بـشرط. اي لو اعـتُبرت المـادة والصـورة لا بشرط قيل لهما جنس وفصل.

ولو اعتُبر الجنس والفصل بشرط لا قيل لهما مادة وصورة.

اذن مراد الحكماء من اعتبار بشرط لا واعتبار لا بشرط في مضمار التفاوت بين المادة والصورة والجنس والفصل ليس مجرد اعتبار فـرضي يخـلقه ذهـن الانسان حسب ميله الشخصي، وانما هو اعتبار واقعي يحكي عن الواقع بحيث لا يستطيع ذهن الانسان الخلاّق ان يُحدث فيه أقل تغيير.

وعليه فهذا النوع من الاعتبارات ينبع من ضرورة عقلية لا سبيل للـمرء سوى القبول بها.

اذن يتضح معنى اعتبارية المفاهيم العامة، وبذلك جميع هذه المفاهيم العامة عبارة عن سلسلة من المعاني الاعتبارية تقوم على أساس رصين من الموازين العقلية ولا تتغير بتغير طبائع الأشخاص وأذواقهم.

صدر المتألهين والقاعدة

يدعو صدر المتألهين هذه القاعدة بالقاعدة الاشراقية ناسبها بذلك الى شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي. لكنه وبعد تقريره لها وتأييده لمفادها، يذكر بعض الامور التي تزعزع بناءها وتسلب عنها خصوصية شمولها لجميع الموارد، ومنها: انّ واجب الوجود من منظار العديد من الحكماء الالهيين عبارة عن الوجود الصرف والوجوب المحض القائم بذاته. ولذلك يُعدّ واجب الوجود اصلاً لجميع الحقائق ومبدأ جميع الموجودات.

من ناحية اخرى وجوب الوجود وعلى أساس انّ الذات غير مأخوذة في المشتق، ليس سوى واجب الوجود. اذا كان الأمر كذلك كيف بمقدورنا ان نعتبر الوجوب مجرد مفهوم اعتباري عام؟

الوجود ليس مجرد مفهوم عام اعتباري

من الامور الاخرى التي تزعزع بناء هذه القاعدة هو ان الشيخ الاشراقي ـمؤسس هذه القاعدةـ يأخذ بالتشكيك في كثير من الامور. ولذلك يجوز في نظره ان يتفاوت معنى الواحد في انحاء الكون ومراتب الوجود من حيث الشدة والضعف. اي ان تكون مرتبة من معنى الواحد عرضاً قائماً بالغير، ومرتبة اخرى منه جوهراً قائماً بالنفس.

ففي باب الأنوار يعتبر حقيقة الانوار الجوهرية والأنوار العرضية واحدة. ولذلك من المناسب إثارة السؤال التالي: لماذا لم يأخذ شيخ الاشراق بأصل التشكيك والتفاوت في المراتب على صعيد بعض المفاهيم العامة؟ فهل الوجود مجرد مفهوم انتزاعي كالإمكان؟

الذي يأخذ بأصل التشكيك والتفاوت في مراتب حقيقة ما، من السهل عليه الاعتراف بوجود الاختلاف بين الوجود والإمكان. فالإمكان مجرد مفهوم

انتزاعي، بينما الوجود عبارة عن حقيقة أصيلة ذات مراتب.

بعض مراتب الوجود في غاية الكمال وبعضها في نهاية الضعف. وهناك مراتب متوسطة كثيرة بين المرتبة العالية التي هي غاية الكمال والمرتبة السافلة التي هي نهاية الضعف.

فالنور حقيقة مشككة ذات مراتب عليا ودنيا ومتوسطة كثيرة. وحقيقة النور صادقة في جميع المراتب العالية والدانية والمتوسطة بدون أية شائبة بحيث لا يؤثر لا الضعف ولا الشدة على صدق مفهوم النور على مراتبه المختلفة. بل بما أن الاختلاف في المراتب نابع من قلب الحقيقة المشككة وليس من خارجها، فكلما كان الاختلاف اكبر، تجلّى صدق مفهوم الحقيقة على مراتبها بشكل أكبر.

هادي السبزواري صاغ فكرة التشكيك في مراتب الوجود بلغة الشعر كالتالي:

الفهلويون الوجود عندهم

حقيقة ذات تشكك تعم

مراتباً غنىً وفقراً تختلف

كالنور حيثما تقوى وضعف[1]

من خلال ما تقدم يتضح معنى التشكيك في الحقيقة، لأن الوجود لديه عرض عريض ومراتب كثيرة. مرتبته العالية هي ذات واجب الوجود القيوم بالذات، حيث لا يسري الى ساحته المقدسة أي ضعف او نقص.

والمرتبة الدنيا للوجود والتي هي في غاية الضعف عبارة عن اعتبار عقلي ومعنى رابطي ليس لديه اي عين في الخارج. وعليه فالحقيقة الأصيلة ذات المراتب للوجود هي الأصل لجميع الموجودات، بحيث انّ وجود أي موجود منبثق من أصل الوجود، ووجود الوجود نفسه منبثق من ذات الوجود.

---

١ ـ شرح المنظومة، الحكمة، ص ١٧.

كذلك النور حقيقة ذات مراتب حيث يستضيء كل شيء بالنور، غير ان استضاءة النور نفسه تعود الى نفس ذاته.

اذا كان الأمر كذلك كيف من الممكن أن يدّعي أحد بأنّ مفهوم الوجود وأمثاله كالوحدة، والوجوب، ليس سوى سلسلة من المفاهيم الاعتبارية الانتزاعية؟

لابد من القول بأنّ العقل باستطاعته ان يخلق في الذهن وجوداً اعتبارياً انتزاعياً لأصل الوجود، يُعدّ من المفاهيم العامة. غير أنّ هذا الكلام لا يعني قط انّ الوجود ليس سوى مفهوم اعتباري.

على ضوء ما استعرضناه يتضح تزعزع قاعدة شيخ الإشراق في بعض الأحيان.

يقول صدر المتألهين بهذا الشأن:

«فإذن انكشف وهن قاعدته في بعض هذه الامور كالوحدة والوجود وإثباتها لعدميته في الخارج. فلا تأثير لها فيما سوى ذلك، وبيان كونها اعتباراً عقلياً فيجب الاستعانة بغيرها. وقد مرّت الاشارة الى كيفية لحوق هذه المعاني بالحقائق والماهيات، فعليك بحسن التأمل وقوة التدبر»[1].

---

١ ـ الأسفار الأربعة، ج ١، ص ١٧٦.

الواجب لذاته واجب من جميع جهاته

ما هو واجب في حد ذاته من حيث الوجوب، واجب ايضاً من جميع الجهات والحيثيات الاخرى. اي ما هو واجب الوجود، هو واجب العلم والقدرة والحياة ايضاً، بحيث لا توجد أية جهة إمكانية في الموجود الواجب بالذات، ولذلك لا توجد حالة منتظرة في مقام الوجوب الذاتي والعالم الربوبي. بل ما هو ممكن وجوده في ذلك المقام، موجود بالفعل.

ورغم ذلك لا زال ثمة إبهام في هذه القاعدة يثير التساؤلين التاليين:

١ـ هل هذه القاعدة هي نفسها القاعدة الاخرى التي تقول «كل ما هو ممكن للمجردات يجب ان يكون حاصلاً لها بالفعل»؟

٢ـ هل هذه القاعدة هي ذات القاعدة الاخرى التي تقول ان صفات البارئ تعالى عين ذاته؟

والاجابة على هذين التساؤلين هي انّ هذه القاعدة لا عين القاعدة الاولى ولا عين القاعدة الثانية، وانما هي قاعدة ثالثة تختلف عن القاعدتين المذكورتين. فالقاعدة الاولى لا تختص بواجب الوجود بالذات، وانما تصدق على جميع الموجودات المجردة التي تدعى بالمفارقات المحضة، بينما هذه القاعدة لا تصدق إلّا على واجب الوجود بالذات فقط.

كذلك هذه القاعدة ليست نفس القاعدة الثانية بالضبط وتفترق عنها في بعض الأحيان، إذ انّ الأشاعرة لا يعتقدون بقاعدة عينية الصفات مع الذات ويعتبرون جميع الصفات الواجبة زائدة على ذاته تعالى، ويؤمنون في الوقت

نفسه بقاعدة «واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات».

هذه القاعدة مستعرضة في العديد من آثار قدماء المتكلمين ولم يهبّ أحد من أكابر القوم لمعارضتها.

ابو اسحاق ابراهيم بن نوبخت الذي هو من قدماء المتكلمين، أفرد فصلاً من كتاب «الياقوت» الشهير لبحث مفاد هذه القاعدة وقال:

«المقصد السادس من استناد صفاته الى وجوبه تعالى: المسألة الاولى: القول في الدلالة على أنّ الصفات ثابتة من وجوب وجوده فقط»[١].

القاضي ابو الحسن عبد الجبار الأسد آبادي ـ وهو متكلم معروف ـ بحث هذه القاعدة كالتالي:

«فإذا صح ذلك فيجب كونه قديماً لما هو عليه في ذاته او لذاته، لأنّ كل حال وجبت للموصوف إختص بها. فإذا لم تكن بالفاعل ولا معنى على وجه، فيجب ان تكون لذاته او لما هو عليه في ذاته. فإذا صحّ انه قديم لذاته لما بيّناه، وجب فيما شاركه في القدم ان يكون مثله»[٢].

الفارابي

رغم انّ هذه القاعدة لا تُلاحظ في آثار الفارابي بالمنطوق التالي «واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات»، غير أنّ مفادها يمكن العثور عليه في بعض رسائله، كقوله التالي:

«فهو واحد من جميع الوجوه وقد عقل ذاته بل عقل هو بذاته لا بشيء آخر سوى ذاته يكون ذلك الشيء سبباً في تعقله ذاته، بل عقل ذاته بذاته وكان من حيث انه عقل عاقلاً، ومن حيث أنه معقول ذاته معقولاً، ومن حيث انه عقل

---

١ ـ انوار الملكوت في شرح الياقوت، ص ٩٩.

٢ ـ المغني في أبواب العدل والتوحيد، ص ٢٥٠.

ذاته بذاته لا بشيء آخر خارج ومباين عقلاً، وهو الحكيم المطلق لأنّ حكمته من ذاته»[١].

عبارات الفارابي هذه تنم عن اعتقاد الفارابي بكفاية ذات البارئ تعالى في الاتصاف بصفاته بدون تدخل أي عامل آخر في هذا الاتصاف، فكل صفة من الممكن ان تكون موجودة في ذلك المقام، موجودة بالفعل وبنعت الوجوب، وهذا هو عين المعنى الذي توحي به القاعدة.

برهان القاعدة

معظم اولئك الذين يتحدثون عن صواب هذه القاعدة، يتمسكون ببرهان الخلف لاثباتها وإن كانوا غير منسجمين في طريقة تقرير البرهان. وخلاصة هذا البرهان على أحد الطرق هي:

إذا لم تكن ذات الواجب كافية في الاتصاف بصفاتها، فلابد ان يتم اتصافها ببعض الصفات عن طريق الغير. ويلزم في مثل هذه الحال ان يكون الواجب من حيث هو هو وبدون قيد وشرط غير واجب. وحينذاك لن يكون واجباً بالذات، وهذا خلاف الفرض.

ابن سينا استعرض هذه القاعدة وبرهن عليها اعتماداً على برهان الخلف أيضاً، وذلك حينما قال:

«إنّ واجب الوجود بذاته واجب الوجود بجميع جهاته وإلّا فإن كان من جهة واجب الوجود ومن جهة ممكن الوجود فكانت تلك الجهة تكون له ولا تكون له ولا تخلو عن ذلك، وكل منهما بعلة يتعلق الأمر بها ضرورة، فكانت ذاته متعلقة الوجود بعلتي أمرين لا يخلو منهما، فلم يكن واجب الوجود بذاته مطلقاً بل مع العلتين سواء كان أحدهما وجوداً والآخر عدماً او كان كلاهما

---

١ ـ مجموعة رسائل الفارابي، ص ٥ ـ ٦.

وجوديين. فبيّن من هذا انّ الواجب الوجود لا يتأخر عن وجوده وجود منتظر، بل كل ما هو ممكن له فهو واجب له، فلا له إرادة منتظرة، ولا طبيعة منتظرة، ولا علم منتظر، ولا صفة من الصفات التي تكون لذاته منتظرة»[١].

أثير الدين الأبهري بيّن هذه القاعدة مع برهان الخلف في منتهى الايجاز قائلاً:

«الواجب لذاته واجب من جميع الجهات لأنّ ذاته كافية فيما له من الصفات فيكون واجباً من جميع الجهات. وانما قلنا انّ ذاته كافية فيماله من الصفات لأنها لو لم تكن كافية لكان شيء من صفاته من الغير، فيكون حضور ذلك الغير علة لوجود تلك الصفة وغيبته لعدمها. ولو كان كذلك لم تكن ذاته إذا اعتبرت من حيث هي بلا شرط يجب لها الوجود. وإذا لم يجب وجودها بلا شرط، لم يكن الواجب واجباً لذاته. هذا خلف»[٢].

صدر المتألهين والبرهان الجديد

أفرد صدر المتألهين فصلاً من كتاب «الأسفار الأربعة» لبحث هذه القاعدة، وأتى ببرهانين لإثباتها، الأول هو برهان الخلف المعروف. والثاني برهان لم يشاهد من قبله في آثار الحكماء والمتكلمين وهو كالتالي:

«انّ الواجب تعالى لو كان له بالقياس الى صفة كمالية جهة إمكانية بحسب ذاته للزم التركيب في ذاته، وهو مما ستطلع على استحالته، فيلزم ان تكون جهة اتصافه بالصفة المفروضة ـ الكمالية وجوباً وضرورة لا إمكاناً وجوازاً»[٣].

---

١ ـ النجاة، ص ٣٧٢.

٢ ـ شرح الهداية (مع متن الهداية)، ص ١٥٩.

٣ ـ الأسفار الأربعة، ج ١، ص ١٢٣.

إشكال معروف حول برهان القاعدة

قلنا ان معظم الذين يعترفون بهذه القاعدة تمسكوا ببرهان الخلف لإثباتها، وهناك إشكال حولها معروف بين أهل الفن.

هذا الإشكال طرحه دبيران الكاتبي وشرحه وأوضحه العلامة الحلي كما يلي:

«وواجب في جميع جهاته، أي كافية في حصول جميع ماله من الصفات، وجودية كانت أو عدمية، وإلّا لتوقفت حالة من أحواله على غيره، وذاته المعيّنة متوقفة على تلك الحالة، فتكون متوقفة على الغير، فيكون ممكناً لذاته وفيه نظر. حاصلة المنع من كون تلك الحالة جزءاً من معروضها، وإن أخذ المعروض معها حتى جعلت جزءاً من المجموع، جوّزنا توقف المجموع على الغير، ولا يلزم منه افتقار واجب الوجود الذي هو جزء من المجموع الى الغير»[١].

صدر المتألهين طرح في كتاب «الأسفار الأربعة» هذا الإشكال أيضاً. لكنه لا يصدق إلّا على برهان الخلف فقط ويمكن ان يُسقط اعتباره، غير أنّ البرهان الآخر الذي اقامه صدر المتألهين فلا زال محكماً وبدون معارض.

هل كلام ابن سينا متناقض في هذا الباب؟

يُعدّ ابن سينا أحد الفلاسفة الأوائل الذين أفردوا فصلاً خاصاً لإثبات قاعدة «واجب الوجود بالذات واجب من جميع الجهات». وقد تمسك ابن سينا ببرهان الخلف لإثباتها. ولذلك فهي في منتهى القوة والاعتبار من وجهة نظر ابن سينا، ويرى انه لا توجد أية جهة إمكانية في العالم الربوبي والشؤون الواجبية.

---

١ ـ ايضاح المقاصد من حكمة عين القواعد، ص ٢٢١.

ولكن من جانب آخر نلاحظه يتحدث بكامل الجرأة عن إضافة إمكـانية الى جانب ذات الواجب:

«ولا نبالي بأن يكون ذاته مأخوذة مع إضافة ما ممكنة الوجود فإنها من حيث هي علة لوجود زيد ليست لواجبة الوجود، بل من حيث ذاتها، ويعلم أنّ العالم الربوبي عظيم جداً»[١].

لقد طرح ابن سينا فكرته هذه في أشهر كتبه. فهو لا يـعتبر ذات الواجب واجبة من حيث انها علة لزيد مثلاً. وهذا الكـلام يـعني انّ واجب الوجـود بالذات لا يلزم أن يكون واجب الوجود من جميع الجهات. وحينئذ الا يمكن التحدث عن وجود تناقض بـين مـا ورد في كـتابيه المـعروفين، أي النـجاة، والشفاء؟

صدر المتألهين اورد كلمة ابن سينا الأخيرة في كتاب الأسفار وعـبّر عـن دهشته لذلك، ثم انبرى للرد عليه، دون أن يشير أدنى إشارة الى التناقض القائم بين ما ورد في كتابيه. ولربما يعود صـحته ازاء هـذا المـوضوع الى الاحـترام العميق الذي يكنّه له، وطالما نلاحظ هذه السجية الخلقية الكريمة بـين كـبار رجال الفكر والعقل (اللهم ارزقناها).

وانطلاقاً من هذه السجية ايضاً انبرى هادي السبزواري لتبرير كلام ابـن سينا وسعى كي يجعله منسجماً مع الموازين العقلية والعقائدية، فقال:

«لعل مراد الشيخ مفهوم الجاعلية الإضـافية المحكـوم بـزيادته وحـصصه الاعتبارية. فإن له تعالى جاعلية حقة حقيقية في مقام ذاته بالنسبة الى فيضه المقدس والوجود المنبسط، وجاعلية حقة ظلية في مقام الفـيض بـالنسبة الى المستفيض. ولاشك في وجوبها فإنها قيّوميته تعالى، والاولى وجوبها وجوب الذات، والثانية وجوبها بوجوب الذات لأنها من صقع الذات لا استقلال لهـا

---

١ ـ الشفاء، الالهيات، ص ٥٩٤.

ولا حكم على حيالها إلّا الاستهلاك المحض والتبعية الصرفة. وله جاعلية إضافية محضة، وهي مفهوم ذهني وعنوان للأولين وهي زائدة على الذات، وكيف لا ويصير الذات من عينيتها أمراً إعتبارياً. وقس عليها سائر مفاهيم الصفات، فما حكموا به من زيادة الصفات الإضافية إنما هي زيادة المفاهيم والعنوانات والمعاني النسبية»[١].

السبزواري صاغ هذه القاعدة في لغة الشعر فقال:

ما واجبٌ وجوده بذاته

فواجبُ الوجود من جهاته[٢]

ومن الموارد التي استند اليها السبزواري بهذه القاعدة حينما انبرى للرد على الكرامية. فالكرامية يرون انّ صفات الله الحقيقية حادثة وزائدة على ذاته، فاستعان السبزواري بهذه القاعدة لإبطال عقيدتهم هذه.

كما استند اليها في إبطال عقيدة المتكلمين في قدرة البارئ تعالى. فهم يرون انّ قدرته تعالى عبارة عن صحة الفعل والترك وبذلك يعتقدون بانفكاك متعلق القدرة عن ذاته تعالى في وقت من الأوقات. فاستند السبزواري الى هذه القاعدة لإبطال هذه العقيدة ومن خلال تفسيره لصحة الفعل والترك بإمكان الفعل والترك.

١ ـ الأسفار الأربعة، ج ١، ص ١٢٦، حاشية س.

٢ ـ شرح المنظومة، ص ١٥٦.

كل واجب الوجود بغيره فإنه ممكن الوجود بذاته

كل موجود مرتبط في وجوده بالغير فإنه ممكن الوجود في حد ذاته، لأن الموجود المرتبط في وجوده بالغير، لا يخرج في حد ذاته وبحسب المنفصلة الحقيقية، عن ثلاث حالات:

١ ـ ممتنع الوجود.

٢ ـ واجب الوجود.

٣ ـ ممكن الوجود.

الفرض الاول يتعذر من حيث التحقق لأنّ الشيء الذي يمتنع وجوده عقلياً لن يوجد قط، سواء كان هذا الوجود بالذات ام بالغير.

الفرض الثاني يتعذر من حيث التحقق الخارجي، إذ ثبت انّ ما هو واجب الوجود بالذات لا يمكن ان يرتبط في وجوده بالغير.

اذن يتعين الفرض الثالث وهو عين فحوى القاعدة القائلة «كل واجب الوجود بغيره فإنّه ممكن الوجود بذاته».

الفارابي أشار الى هذه القاعدة بايجاز فقال:

«وإن الممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره، وإنّه يلزمه ان يكون دائماً باعتبار ذاته ممكن الوجود، فيعرض له ان يكون وجوده بغيره، فإما أن يكون ذلك عارضة له دائماً وإما ليس دائماً بل وقتاً دون وقت»[١].

---

١ ـ مجموعة رسائل الفارابي، رسالة الدعاوى القلبية، ص ٢.

كما نلاحظ في هذه العبارات، يعتبر الفارابي ممكنية الوجود في مقام الذات من اللوازم التي لا تنفك للموجود المرتبط بالغير. ويُعدّ الارتباط بالغير امراً عرضياً على ذات الممكن. وهذا الارتباط بالغير الذي هو أمر عرضي لذات الممكن، قد يعرض الى الأبد أحياناً، وفي زمان معيّن في أحيان اخرى.

ابن سينا بحث هذه القاعدة بالتفصيل معتبراً الارتباط بالغير تابعاً لنوع من النسبة والاضافة بحيث يختلف اعتبار هذا اللون من النسبة عن اعتبار الشيء في مقام الذات.

ما أورده ابن سينا بهذا الشأن لا يختلف عما أورده الفارابي في رسالة الدعاوى القلبية من حيث المضمون. واذا كان ثمة اختلاف، فإنه في العرض التفصيلي الذي لجأ اليه ابن سينا، كما هو أدناه:

«وكل ما هو واجب الوجود بغيره فإنه ممكن الوجود بذاته، لأنّ ما هو واجب الوجود بغيره فوجوب وجوده تابع لنسبة ما وإضافة. والنسبة والإضافة إعتبارهما غير نفس ذات الشيء التي لها نسبة وإضافة. ثم وجوب الوجود إنما يتقرر، فاعتبار الذات وحدها لا يخلو إما أن يكون مقتضياً لوجوب الوجود، او مقتضياً لإمكان الوجود، او مقتضياً لامتناع الوجود. ولا يجوز ان يكون مقتضياً لامتناع الوجود لأنّ كل ما امتنع وجوده بذاته لم يوجد ولا بغيره.

وأما أن يكون موجوداً لامتناع الوجود لأن كل ما امتنع وجوده بذاته لم يوجد ولا بغيره.

وأما ان يكون موجوداً مقتضياً لوجوب الوجود، فقد قلنا أنّ ما وجب وجوده بذاته استحال وجوب وجوده بغيره.

فبقي ان يكون باعتبار ذاته ممكن الوجود وباعتبار ايقاع النسبة الى ذلك الغير واجب الوجود، وباعتبار قطع النسبة التي الى ذلك الغير ممتنع الوجود،

وباعتبار ذاته بذاته بلا شرط ممكن الوجود»[١].

صدر المتألهين درس هذه القاعدة ايضاً واستدل على إثباتها. ويختلف استدلاله فيها عن استدلال ابن سينا. وهذا ما يمكن ملاحظته فيما يلي:

«... معنى كون الشيء واجباً لذاته أن يكون بحيث إذا اعتبر ذاته من غير اعتبار، أي معنى كان واية حيثية كانت غير نفس الذات، يصدق عليه مفهوم الوجود، فحينئذ نقول: إذا فُرض كون تلك الذات مستندة في موجوديتها الى علة موجبة خارجة عنها، لا يخلو إما أن يكون بحيث لو ارتفع المقتضي لوجودها، او فُرض ارتفاعه عنها، او قُطع النظر عن ملاحظة تأثيره فيها يبقى كونه مطابقاً لصدق الموجود ومحكياً عنها بالموجودية ام لا يكون. فإن كان الأول، فلا تأثير لايجاب الغير لوجودها لتساوي فرض وجوده وعدمه واعتباره ولا اعتباره. وقد فُرض كونه مؤثراً، هذا خلف.

وإن كان الثاني، فلم يكن ما فُرض واجباً بالذات واجباً بالذات. فكلا الشقين من التالي مستحيل. وبطلان التالي بقسميه يوجب بطلان المقدم. فكون الواجب الوجود بالذات واجب الوجود بالغير باطل، فكل واجب الوجود بغيره فهو ممكن الوجود بذاته»[٢].

---

١ ـ النجاة، ص ٣٦٧ ـ ٣٦٨.

٢ ـ الأسفار الأربعة، ج ١، ص ٩٤.

الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد

هذه القاعدة ينبغي عدها أحدى أهم القواعد الفلسفية لأنها تلعب دوراً كبيراً في ظهور الكثير من الأصول والمسائل الفلسفية بحيث لو ادعى أحد انّ معظم المسائل الفلسفية تترتب عليها بشكل مباشر أو غير مباشر، لما كان ادعاؤه جزافاً.

الميرداماد يتحدث عن هذه القاعدة قائلاً:

«من امهات الأصول العقلية انّ الواحد بما هو واحد لا يصدر عنه من تلك الحيثية إلّا واحداً. فلعل هذا الأصل بما تلوناه عليك، من فطريات العقل الصريح»[1].

بعض الحكماء يعتبرون هذه القاعدة اصلاً أصيلاً، كما هو الحال عند ملا رجب علي التبريزي ـ من حكماء العصر الصفوي ـ الذي يقول:

«وهو الذي سميناه بالأصل الأصيل في بيان انّ الواحد المحض لا يمكن ان يصدر عنه إلّا الواحد»[2].

معظم الحكماء المسلمين أوردوا هذه القاعدة في آثارهم وأخذوا بمفادها. ويعتقد الفارابي انّ مبتكرها هو أرسطو، مستنداً في ذلك الى قول لزينون ـ تلميذ أرسطو ـ جاء فيه:

---

١ ـ القبسات، ص ٢٣٢.

٢ ـ منتخبات من آثار حكماء ايران الالهيين، ج ١، ص ٢٤٤.

«وسمعت معلمي أرسطاطاليس أنه قال اذا صدر عن واحد حقيقي إثنان لا يخلو إما أن يكونا مختلفين في الحقائق، او متفقين في جميع الأشياء. فإن كانا متفقين لم يكونا اثنين، وإن كانا مختلفين لم تكن العلة واحدة»[١].

بُحثت هذه القاعدة ايضاً في كتاب «اثولوجيا» المنسوب الى أرسطو، بالشكل التالي:

«فإن قال قائل: كيف يمكن أنْ تكون الأشياء من الواحد المبسوط الذي ليس فيه ثنوية ولا كثرة بجهة من الجهات؟ قلنا لأنه واحد محض مبسوط ليس فيه شيء من الأشياء، فلما كان واحداً محضاً انبجست منه الأشياء كلها وذلك أنه لما لم يكن هوية انبجست منه الهوية»[٢].

إذن إذا كان هناك شك حول انتساب كتاب «اثولوجيا» الى أرسطو، فلا يوجد أي شك في انتساب هذه القاعدة اليه.

ان انتساب هذا الكتاب الى هذا الفيلسوف أمر يرفضه المحققون والباحثون لأنّ اسلوب التعبير والاستدلال في هذا الكتاب يختلف تماماً عن الاسلوب الأرسطي الذي يعرفه الحكماء المسلمون. ويعتقد البعض انه أقرب الى نمط الفلسفة الافلاطونية الحديثة.

اذن أقدم وثيقة تنسب هذه القاعدة الى أرسطو، هو رسالة زينون التي نظمها الفارابي وقال فيها:

«رأيت لزينون الكبير تلميذ أرسطاطاليس، رسائل قد شرحها النصارى وزادوا فيها، فشرحت أنا كما وجب على الشارح»[٣].

---

١ ـ مجموعة رسائل الفارابي، ص ٧.

٢ ـ اثولوجيا، ص ٢٩٣.

٣ ـ مجموعة رسائل الفارابي، رسالة زينون، ص ٣.

وينسب ابن رشد المعروف بميوله نحو أرسطو، هذه القاعدة الى الفيلسوفين اليونانيين القديمين افلاطون وثامسطيوس:

«هذا هو مذهب المحدثين من فلاسفة الاسلام كأبي نصر وغيره، وقد يُظنّ انه مذهب ثامسطيوس من القدماء وافلاطون»[١].

على ضوء ما سبق يتضح انّ قاعدة «الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد»، ذات منشأ يوناني، وهذا ما تؤيده أيضاً دراسة آثار يعقوب بن اسحاق الكندي. فهذا الفيلسوف الذي كان يعيش في القرن الثاني الهجري، يُعدّ أول فيلسوف اسلامي ترجم آثار الفلاسفة اليونانيين الى العربية، حيث يمكن مشاهدة مفاد هذه القاعدة في آثاره.

ففي رسالة صغيرة له كتبها في إثبات وحدانية الله وتناهي جرم العالم وبعثها الى علي بن الجهم، بحث هذه القاعدة بشكل مفصل واستند اليها:

«والمحدث لا يخلو أن يكون واحداً أو كثيراً، فإن كان كثيراً فهم مركبون لأنّ لهم اشتراكاً في حال واحدة لجميعهم، اي لأنهم أجمعين فاعلون. والشيء الذي يعمّه شيء واحد انما يتكثر أنْ ينفصل بعضه من بعض بحال ما. فإن كانوا كثيراً ففيهم فصول كثيرة فهم مركبون مما عمهم ومن خواصهم... والمر كبون لهم مركب، لأنّ مركباً ومركباً من باب المضاف.

فيجب إذن أنْ يكون للفاعل فاعل، فإن كان الواحد، فهو الفاعل الأول وإن كان كثيراً وفاعل الكثير كثير دائماً، وهذا يخرج بلا نهاية، وقد اتضح بطلان ذلك. فليس للفاعل فاعل. فإذن ليس كثيراً بل واحد غير متكثر. سبحانه وتعالى عن صفات الملحدين»[٢].

---

١ ـ ما بعد الطبيعة، ص ١٦٠.

٢ ـ رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم، من سلسلة فلاسفة العرب، الكندي، ص ٣٨.

براهين القاعدة

أقام الحكماء العديد من البراهين لإثبات قاعدة «الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد». وأورد الامام الفخر الرازي أربعة براهين عليها في كتاب «المباحث المشرقية» ثم سعى لإثارة إشكالات حولها.

أهم براهين هذه القاعدة يمكن ملاحظته في آثار ابن سينا وتلميذه بهمنيار، بحيث لا نلاحظ في آثار سائر الفلاسفة المسلمين كلاماً جديداً او فكرة اخرى.

وأهم هذه البراهين ما يلي:

البرهان الأول: ورد هذا البرهان في إشارات ابن سينا بالشكل التالي:

«تنبيه: مفهوم إنّ علة ما بحيث يجب عنها (أ)، غير مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها (ب). وإذا كان الواحد يجب عنه شيئان فمن حيثيتين مختلفي المفهوم مختلفي الحقيقة، فإما أن يكونا من مقوماته، او من لوازمه، او بالتفريق. فإن فرضنا من لوازمه عادا بطلب جذعاً فتنتهي هي الى حيثيتين من مقومات العلة مختلفتين، إما للماهية وإما لأنه موجود، وإما بالتفريق. فكل ما يلزم عنه إثنان معاً ليس أحدهما بتوسط الآخر فهو منقسم الحقيقة»[1].

ومن أجل ان لا تظل شبهة حول إثبات هذه القاعدة، يمكن صياغة هذا البرهان بالطريقة التالية:

وجود حيثيتين في الشيء الواحد بحيث انّ احدى الحيثيتين هي منشأ لصدور (أ)، والاخرى هي منشأ لصدور (ب)، لا يخرج عن ثلاث حالات:

١ـ كلتا الحيثيتين مقوّمة للشيء الواحد.

٢ـ كلتاهما من لوازم الشيء الواحد.

٣ـ إحداهما مقومة للشيء الواحد والاخرى من لوازمه.

١ـ الاشارات والتنبيهات، ج ٣، ص ١٢٢.

يلزم عن الحالة الاولى ان يكون الشيء الواحد مركباً وليس واحداً من جميع الجهات. وهذا خلاف الفرض.

وقيل في الحالة الثانية انّ لازم الشيء معلول للشيء دائماً، ومعلول الشيء صادر عن الشيء. فيعاد الكلام ثانية ويقال: ان مفهوم صدور أحد هذين اللازمين يغاير صدور اللازم الآخر. ومن البديهي انّ المغايرة في المفهوم حاكية عن المغايرة في الحقيقة. وحينذاك إما ان تنتهي الى الحالة الاولى ويبرز إشكال التركيب، او ان يطرح محذور التسلسل والدور.

اما في الحالة الثالثة، ففضلاً عن انّ المفهومين ليسا في درجة واحدة، يلزم ايضاً وجود مبدأ للمفهوم اللازم في العلة. فإذا كان ذلك المبدأ خارج ذات العلة، يعود الكلام من جديد وننتهي الى انّ اللازم ينبغي ان يكون مقوماً، وهذا ما يعود بنا الى الحالة الاولى.

اذن جميع الحالات تستلزم التركيب في ذات العلة، لأنها جميعاً تعود الى التقوّم، وفي مثل هذا الوضع تظهر ثلاثة تصورات لأنّ المفهومين المختلفين إما مقومان للماهية او مقومان للوجود، او أحدهما مقوم للماهية والآخر مقوم للوجود.

بتعبير آخر: التركيب إما في الماهية، او في الوجود والماهية، او في الوجود.

التركيب في الماهية كالجسم الذي ماهيته مركبة من هيولى وصورة. والتركيب في الوجود والماهية كالعقل الاول المركب من حيثيتي الماهية والوجود. والتركيب في الوجود مثل جميع الأشياء التي تنقسم الى جزئياتها او أجزائها.

وجه انحصار تقسيم التركيب في هذه الافتراضات الثلاثة هو:

التركيب في كل شيء إما قبل الوجود، او مع الوجود، او بعد الوجود.

التركيب قبل الوجود عبارة عن التركيب في الماهية كالجسم المركب من هيولى وصورة.

التركيب مع الوجود عبارة عن تركيب الوجود مع الماهية، مثل جميع الماهيات الموجودة.

التركيب بعد الوجود عبارة عن تركيب الشيء من جزئياته او أجزائه.

بعد إثبات انّ المغايرة في المفهوم دليل على المغايرة في الحقيقة، نستنتج انّ كل شيء إذا كان مصدراً لصدور شيئين أحدهما في عرض الآخر، وليس أحدهما علة للآخر، فإنه قابل للتقسيم والتجزئة.

اذن فالشيء البسيط من جميع الجهات وغير القابل للتقسيم يتعذر صدور الكثير عنه.

البرهان الثاني: لابد أن نقول في باديء الأمر أنه يوجد في وجود العلة نوع من الخصوصية التي يقع على أساسها منشأ لصدور المعلول. لأنه لولا هذه الخصوصية لما تحقق صدور المعلول الخاص. وصدور أي معلول عن العلة يوجب الترجيح بدون مرجح. وعليه لا يصدر أي معلول عن علته مالم يجب صدور المعلول الخاص على أساس نوع من الخصوصية.

ويطرح «بهمنيار» هذا البرهان بالشكل التالي:

«واعلم أنّ الشيء البسيط الذي لا تركيب فيه اصلاً لا يكون علة لشيئين معاً معيّته بالطبع، فإنه لا يصدر عنه شيء إلّا بعد أن يجب صدوره عنه. فإنّ صدور (أ) عن (ج)، من حيث يجب صدور (ب) عنه، لم يكن (ج) واجباً صدوره عنه. فإنّ صدور (ج) من حيث يجب صدور (ب) عنه كان من حيث وجب صدور (ب) عنه يصدر عنه ما ليس (ب)، فلا يكون إذن صدور (ب) عنه واجباً. فإذن كل بسيط فإنّ ما يصدر عنه أولاً يكون أحديّ الذات»[1].

ملا رجب علي التبريزي ـ الحكيم المشائي في العصر الصفوي ـ أورد هذا البرهان في رسالته مؤكداً على لزوم السنخية بين العلة والمعلول. وشبّه ذلك

١ ـ التحصيل، ص ٥٣١.

النوع من الخصوصية الكائنة في وجود العلة بالنسبة الى المعلول، بالملكة التي لدى الشاعر ازاء الشعر وقال:

«وهذه المناسبة الذاتية التي ذكرناها هي بمنزلة ملكة الصانعين بالنظر الى صنائعهم كملكة الشاعر بالنسبة الى الشعر، فانّ هذه الملكة هي العلة المخصصة لصدور الشعر من الشاعر دون غيره من الصناعات»[١].

وقال السيد جلال الدين الآشتياني في شرح وتوضيح كلام التبريزي اعلاه:

«بعض أهل الكلام وجماعة كبيرة من الظاهريين من فقهاء الأيام السالفة والى يومنا هذا يمتنعون عن الاعتقاد بلزوم السنخية بين العلة والمعلول. فهؤلاء يتوهمون ان السنخية ملازمة لوجود العلة والمعلول تحت نوع أو جنس واحد، ووجود العلة والمعلول في رتبة واحدة، او التركيب بين الواجب والممكن».

ثم يقول: «ملا رجب علي فرّع صدور اكثر من موجود واحد عن مبدأ المبادئ في اول ظهور للحق من سماء الإطلاق الى اراضي التقييد والتحديد على هذا الأصل الكلي.

فهذه القاعدة يتفق عليها جميع الحكماء مشائين واشراقيين وجمع كبير من محقق المتكلمين وجميع العرفاء. فالحكماء يعتبرون الصادر الأول هو العقل الاول، والعرفاء الشامخون يعتبرون الصادر الأول هو الوجود العام والفيض المنبسط والنفس الرحماني والارادة والمشيئة الفعلية... وبعض أهل الكلام يسلمون بالقاعدة لكنهم لا يعتبرون الحق الأول (نعوذ بالله) واحداً حقيقياً»[٢].

البرهان الثالث: وملخصه هو: اذا كان الواحد الحقيقي علة لصدور أمرين مختلفين مثل (أ) و (ب)، يلزم ان يكون الواحد منشأ لصدور (أ) وما ليس (أ)، لأن (ب) ليس (أ). وهذا يستلزم اجتماع النقيضين.

---

١ ـ منتخبات من آثار حكماء ايران الالهيين، ج ١، ص ٢٤٦.

٢ ـ نفس المصدر.

هذا البرهان نقله الامام الفخر الرازي في كتاب «المباحث المشرقية» عن ابن سينا، وأثار عليه إشكالاً.

البرهان كما نقله الفخر الرازي كالتالي:

«إنّ كذا إذا صدر عنه (أ) و (ب)؛ و (أ) ليس (ب)، فقد صدر عن كذا من الجهة الواحدة (أ) وما ليس (أ). وذلك تناقض»[١].

السهروردي

بحث شهاب الدين السهروردي هذه القاعدة في معظم آثاره واستدل على إثباتها، غير اننا لم نلاحظ في استدلالاته شيئاً جديداً يضاف الى البراهين الثلاثة التي ذكرناها.

ويقول قطب الدين الشيرازي شارح كتاب «حكمة الاشراق» بشأن حكم هذه القاعدة خلال توضيح كلام السهروردي:

«وهذا الحكم قريب من الوضوح يكفي فيه مجرد التنبيه. وانما يتوقف فيه من يغفل عن معنى الواحد الحقيقي. واليه أشار بقوله: لا يجوز ان يحصل من نور الأنوار نور وغير نور من الظلمات... فيكون اقتضاء النور غير اقتضاء الظلمة»[٢].

تحدث السهروردي عن هذه القاعدة وبحثها ـ فضلاً عن حكمة الاشراق ـ في التلويحات، والألواح العمادية، ورسالة «برتو نامه».

نصير الدين الطوسي أولى هذه القاعدة أهمية كبيرة وسعى كثيراً للرد على الإشكالات التي أثارها المتكلمون ضدها. وقد أورد في بعض آثاره مثل التجريد، وقواعد العقائد، والفصول، جزءاً من هذه الاشكالات، غير انّ هدفه

---

١ ـ المباحث المشرقية، ج ١، ص ٤٦١.

٢ ـ شرح حكمة الاشراق، ص ٣١٤.

من ذلك لم يكن إظهار هشاشة هذه القاعدة وانما للرد عليها وتفنيدها.

الذي ليس لديه معرفة بسائر آثار نصير الدين الطوسي ولم يكن على علم بالطريقة التي يطرح بها آراءه ويناقش بها مختلف القضايا الفلسفية، لو راجع كتاب «الفصول» الذي ألّفه باللغة الفارسية دون مراجعة سائر آثاره الاخرى، لتصور انه يرفض قاعدة «الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد». ولكنه لو راجع آثاره الاخرى وحصل لديه علم باسلوبه في تناول القضايا والمسائل لاتضح له بما لا يقبل الشك انه شديد الاعتقاد بهذه القاعدة الى درجة انه يعتبرها قريبة الى البديهية. ولكي يؤيد مثل هذه البداهـة استشهد بـعنوان «تـنبيه» الذي يستخدمه ابن سينا في كتاب الاشارات والتنبيهات، لأنّ اسلوب الشـيخ ابـن سينا في هذا الكتاب هو انه يذكر المسائل البديهية او القريبة من البديهية تحت عنوان «تنبيه»، بينما يذكر المسائل غير البديهية التي بحاجة الى بحث واستدلال اكبر تحت عنوان «إشارة»، ولذلك أسمى ابن سينا كـتابه هـذا بـ«الاشـارات والتنبيهات».

عبارة نصير الدين الطوسي بهذا الشأن هي:

«يريد بيان أنّ الواحد الحقيقي لا يوجب من حيث هو واحد إلّا شيئاً واحداً بالعدد. وكان هذا الحكم قريباً من الوضوح ولذلك رسم الفصل بالتنبيه. وإنما كثرت مدافعة الناس إياه لاغفالهم عن معنى الوحدة الحقيقية»[١].

على ضوء ما سبق يتضح ان نصير الدين الطوسي من المدافعين المتشددين عن هذه القاعدة، رغم ان اعتقاده بها لم ينعكس في آثاره الكلامية، لأنه انبرى في هذه الآثار لاستعراض الإشكالات المـثارة عـليها مـن دون الإشـارة الى براهين الفلاسفة.

ويعود إحجامه عن ذكر براهين الفلاسفة الى الطريقة التي تميز بها في كتاباته

---

١ ـ الاشارات والتنبيهات، ج ٣، ص ١٢٣.

والتي تتمثل في انه يلتزم في كل حقل علمي بموازين ذلك الحقل ولا يخرج عنها قط.

فالطوسي كان بارعاً في معظم حقول وفروع المعارف الاسلامية والعلوم العقلية والرياضية إلّا أنه لم يخلط بينها ولم يشط عن موازينها ومعاييرها المتداولة. فهو في آثاره الكلامية متكلم صلب، وفي آثاره الفلسفية فيلسوف عميق، وفي آثاره العرفانية عارف ناصع الضمير.

انه فيلسوف بعيد النظر حينما يتحدث عن المسائل الفلسفية، ومتكلم مدافع حينما يطرح المسائل الكلامية. ولذلك إذا اردنا معرفة رأيه بهذه القاعدة ينبغي الرجوع الى آثاره الفلسفية لا الى آثاره الكلامية.

الطوسي طرح هذه القاعدة في نمطين من أنمطة كتاب شرح الاشارات، وأثبتها. ففي النمط الخامس عدّها قريبة من البديهية، وفي النمط السادس حل صعوباتها بالاسلوب الرياضي والفلسفي، كما يلي:

«اذا فرضنا مبدأ اولاً وليكن (أ) وصدر عنه شيء واحد وليكن (ب)، فهو في اولى مراتب معلولاته، ثم إنّ من الجائز ان يصدر عن (أ) بتوسط شيء وليكن (ج) وعن (ب) وحده شيء وليكن (د)، فيصير في ثانية المراتب شيئان لا تقدم لأحدهما على الآخر. وإن جوّزنا أن يصدر عن (ب) بالنظر الى (أ) شيء آخر، صار في ثانية المراتب ثلاثة أشياء. ثم من الجائز ان يصدر عن (أ) بتوسط (ج) وحده شيء، وبتوسط (د) وحده ثان، وبتوسط (ج د) ثالث، وبتوسط (ب ج) رابع، وبتوسط (ب د) خامس، وبتوسط (ب ج د) سادس. وعن (ب) بتوسط (ج) سابع، وبتوسط (د) ثامن، وبتوسط (ج د) معاً تاسع. وعن (ج) وحده عاشر، وعن (د) وحده حادي عشر، وعن (ج د) معاً ثاني عشر، وتكون هذه كلها في ثالثة المراتب.

ولو جوّزنا ان يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه شيء، واعتبرنا الترتيب في المتوسطات التي تكون فوق واحدة، صار ما في هذه المرتبة اضعافاً

مضاعفة.

ثم إذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا تحصى عـددها في مـرتبة واحدة الى مالا نهاية.

فهكذا يمكن ان تصدر أشياء كثيرة في مرتبة واحدة عن مبدأ واحد.

وإذا ثبت هذا فنقول:

إذا صدر عن المـبدأ الأول شيء، كـان لذلك الشيء هـوية مـغايرة للأول بالضرورة، ومفهوم كونه صادراً عن الأول غير مفهوم كونه ذا هوية ما.

فإذن هاهنا أمران معقولان: أحدهما الأمر الصادر عن الأول وهو المسمى بالوجود، والثاني هو الهوية اللازمة لذلك الوجود وهو المسمى بالماهية»[١].

نصير الدين الطوسي والحكيمان المعاصران له

نظراً للأهمية الكبيرة التي يعلقها نصير الدين الطوسي على قاعدة «الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد»، فقد طرح على حكيمين بارزين من حكماء عصره وهما أثير الدين الأبهري، وشمس الدين الخسروشاهي، الإشكال التالي المثار على هذه القاعدة طالباً منهما الرد عليه:

«إن كان سبب صدور الكثرة عـن العـلة الواحـدة الاولى، كـثرة في ذات المعلول الأول كالوجوب والإمكان والتعقل على ما قـيل، فـمن ايـن جـاءت الكثرة؟

إن صدرت عن العلة الاولى فلا يخلو إما أن صدرت معاً، او على ترتيب. فإن صدرت معاً لم يكن سبب صدور الكثرة عن العلة الاولى، كثرة في ذات المعلول الأول. وإن صدرت على ترتيب، لم يكن المعلول الاول مـعلولاً أولاً. وإن لم يصدر عن العلة الاولى، فمن الجائز ان تحصل كثرة من غير استناد الى

---

١ ـ نفس المصدر، ص ٢٤٥.

العلة الاولى، وكلها محال، فما وجه التفصي عن هذه المضائق؟[١].

ولا تتوفر لدينا معلومات عن إجابة هذين الحكيمين على تساؤل نصير الدين الطوسي هذا، بل هل أجابا على هذا التساؤل أم لا. ورغم ذلك من السهل الوقوف على رأي أثير الدين الأبهري في قاعدة «الواحد»، من خلال الرجوع الى ما سجله بهذا الشأن في كتاب «شرح الهداية»:

«وثم العلة الفاعلية متى كانت بسيطة، أي كانت واحدة في ذاتها، لم يكن لها صفة، ولم يكن فعلها مشروط بأمر، استحال ان يصدر عنها اكثر من الواحد؛ لأنّ ما يصدر عنه أثران فهو مركب، لأنّ كون الشيء بحيث يصدر عنه هذا الأثر، غير كونه بحيث يصدر عنه ذلك الأثر لإمكان تعقل كل منهما بدون الآخر. فمجموع هذا من المفهومين أو أحدهما «إنّ كان داخلاً في ذات المصدر لزم التركيب في ذاته، وإن كانا خارجين كان مصدراً لهما، أي للمفهومين. إذ لو كانا مستندين الى غيره لم يكن هو وحده مصدراً للأثرين. والمقدّر خلافه. فكونه مصدراً لهذا المفهوم غير كونه مصدراً لذلك المفهوم. وينقل الكلام اليهما، فينتهي لا محالة الى ما يوجب التركيب والكثرة في الذات لامتناع التسلسل.

وقد يقدر الدليل بطريق البسيط. فيقال إن كان كل واحد من مفهومي مصدرية هذا ومصدرية ذاك نفس الواحد الحقيقي، كان لأمر بسيط ماهيتان مختلفتان، وإن دخلا فيه أو دخل أحدهما وكان الآخر عيناً لزم التركيب فقط، وإن خرجا أو خرج أحدهما وكان الآخر عيناً لزم التسلسل فقط. وإن دخل أحدهما وخرج الآخر لزم التركيب والتسلسل معاً. فالأقسام ستة وكلها محال»[٢].

---

١ ـ نصير الدين الطوسي، الرسائل، ص ٤

٢ ـ شرح الهداية، ص ١٤١.

الإجابة على سؤال الطوسي

من معضلات قاعدة «الواحد» في نظر نصير الدين الطوسي هي كيفية ظهور الكثرة في المعلول الأول أو الصادر الأول. وقد اثار هـذا التسـاؤل كـمعضلة كبرى في معظم آثاره الكلامية. ولاريب في ان فحوى تساؤله من الحكيمين الابهري والخسرو شاهي، لا تخرج عن إطار هذا التساؤل أيضاً. فسؤاله الذي وجهه اليهما يتلخص بالشكل التالي: اذا كان منشأ ظـهور الكـثرات في عـالم الخلق هو كثرة الموجود في الصادر الاول، فما هو منشأ ظهور هذه الكثرة؟

الذين لديهم معرفة بالحكمة المتعالية عند صدر المـتألهين الشـيرازي، مـن السهل عليهم الإجابة على هذا السؤال، إذ بموجب القاعدة القطعية «كل ممكن زوج تركيبي له ماهية ووجود»، يصبح التركيب لازماً ذاتياً لكل موجود لديه خاصية الإمكان. وحينما يكون التركيب لازماً ذاتياً للممكن، تصبح الكثرة من لوازمه الذاتية أيضاً، لأنّ التركيب يساوق الكثرة في كثير من الموارد، فالموجود الممكن مشتمل على حيثيتين هما:

١ ـ الإمكان.

٢ ـ الوجود.

حيثية الإمكان في الموجود الممكن، من ناحية الماهية، بينما حيثية الوجود فيه، من الجهة الايجابية التي كسبها من جانب العلة.

اذن لو وقع الموجود في مرتبة المعلول، فلن يقع في مرتبة العلة قط. وكـل موجود لا يصدق في بعض مراتب الواقـع ونـفس الأمـر، فسـيكون مـركباً. ويشتمل هذا التركيب على حيثيتي الوجدان والفقدان، لأنه ذو حيثية الوجدان من حيث انه موجود في الواقع ونفس الأمر، وذو حيثية الفقدان من حيث انه غير موجود في بعض مراتب الواقع ونفس الأمر. والشيء الذي لديه حـيثيتا الوجدان والفقدان، يكون مركباً بالضرورة.

على هذا الضوء يتضح انّ التركيب لازم ذاتي للمعلول، لأنّ الموجود المعلول محدود لأنه غير صادق في مرتبة العلة. وكل شيء محدود له حيثيتا الوجدان والفقدان. وكل مالديه هاتان الحيثيتان فهو مركب.

اذن فالتركيب الذي يساوق الكثرة، لازم ذاتي للمعلول. ومعنى هذا انّ نقصان مرتبة المعلولية هي منشأ ظهور الكثرة في المعلول الأول والصادر الأول. وهذا النقصان ملازم لذات المعلول الأول بحيث لا ينفك عنه قط.

عبارات صدر المتألهين بهذا الشأن هي:

«إنّ الاعتبارات التي تستلزم اختلافاً بالحيثيات والجهات هي مثل الإمكان والوجوب والقدم والحدوث والتأخر. ولهذا حكموا بأنّ كل ممكن زوج تركيبي لاشتماله على الإمكان والوجود، وحكموا بأنّ إمكانه لأجل ماهيته، ووجوده لأجل ايجاب علته. وكذا عدم حصوله في مرتبة من مراتب الواقع مع حصوله في الواقع مما يستلزم تركباً عقلياً في ذاته. كما انّ عدم حصوله في وقت مع حصوله في وقت آخر مما يستلزم في ذاته من مادة وصورة. فهذه الصفات وإن كانت اعتبارية، توجب كثرة في الموصوف»[1].

سؤال صدر الدين القونوي

مما ينبغي التنويه اليه هنا هو أنّ السؤال الذي طرحه نصير الدين الطوسي على الحكماء الذين عاصروه، طرحه عليه صدر الدين القونوي وأجابه الطوسي عليه. ويمكن العثور على هذا التساؤل في صورة «إن قلت» وعلى إجابته في صورة «قلت»، في «مصباح الأنس» لصدر الدين القونوي.

شارح هذا الكتاب يقسّم جهات الكثرة في الصادر الاول الى ست جهات هي:

---

١ ـ الأسفار الأربعة، ج ٧، ص ٢٣٢.

١ ـ تعقل موجده.
٢ ـ تعقل وجوبه من قبل الغير.
٣ ـ الامكان الذاتي.
٤ ـ وجوده.
٥ ـ هويته.
٦ ـ تعقل ذاته.

ثم يعتبر الصادر الاول منشأ صدور العقل الثاني والنفس الكلي والجسم الفلكي باعتبار الجهات الثلاث الاولى، لكنه لا يرى الجهات الثلاث الأخيرة منشأ لصدور شيء لأنها جهات لم يلاحظ فيها إعتبار الغير.

عبارات شارح مصباح الأنس كالتالي:

«فإن قلت: إن كانت الاعتبارات الثلاثة الأول وجودية تعدد الصادر الأول، وإن كانت عدمية كيف صارت علة للموجود او جزء علة؟

قلت: هي شرط العلة كما مرّ في نحو محاذاة الشمس لإحداثها الضوء في الأرض.. ومدار اعتبار مثلها في العقل الأول دون الحق، كون الحق واحداً من كل وجه.. وليس العقل واحداً من كل وجه. فثبت انه كلما تكثر المعلول تكثرت العلة، وكلما اتحدت العلة اتحد المعلول، بعكس النقيض»[1].

ويضيف الشارح بعد طرح السؤال والإجابة عليه، ما يلي:

«ثم اعلم أنّ الأصل مسلم عندنا لكن في تعريفهم أنّ الواحد الصادر الأول عن الحق تعالى هو العقل الأول، منع ذكره الشيخ في الرسالة المفصحة وهو لم لا يجوز ان يكون ذلك الواحد الصادر الأول عن ذات الحق، هو الوجود العام كما هو عند المحققين، وهو الفيض الذاتي المعبَّر عنه بالتجلي الساري في حقائق الممكنات والإمداد الالهي المقتضي قوام العالم، وهو الوجود المنبسط والرق

---

١ ـ مصباح الأنس، ص ٣٠.

المنشور والنور...»[١].

لا يخفى انّ النزاع ما بين الفلاسفة والعرفاء حول الصادر الأول الذي تدعوه الفئة الاولى بالعقل والفئة الثانية بالوجود المنبسط، ليس نزاعاً لفظياً، وانما هناك اختلاف كبير بين الاثنين حول كثير من المسائل.

الرافضون للقاعدة

من بين المتكلمين الرافضين لهذه القاعدة، شخصيتان معروفتان هما: الإمام الفخر الرازي، وابو حامد محمد الغزالي. فقد بذل هذان المتكلمان الشهيران كل ما لديهما من جهد من اجل إثبات فساد هذه القاعدة.

يقول الغزالي بهذا الشأن مخاطباً الفلاسفة والحكماء:

«قلنا ما ذكرتموه تحكمات وهي على التحقيق ظلمات فوق ظلمات لو حكاها الانسان عن منام رآه لاستدل به على سوء مزاجه، ولو أورد جنسه في الفقهيات التي قصارى المطلب فيها تخمينات لقيل انه ترّهات لا يفيد غلبات الظنون»[٢].

لا يخفى على العارفين بالمسائل العقلية ان الغزالي يتفلسف حين يرد على الفلسفة، وكذلك حين ينتقد الفلاسفة. كما انه يصاب بالاضطراب حينما يبرهن على اضطراب الحكماء في كلامهم، ويتعرض للتناقض حينما يتهمهم بالتناقض.

هل هذه القاعدة تنافي عموم قدرة الله؟

معظم اولئك الذين ينكرون قاعدة «الواحد» يتصورون انّ هذه القاعدة تتنافى مع عموم قدرة الله. ولو قال أحد أنه لا يصدر من الواحد من جميع الجهات سوى أمر واحد، يكون قد حدّد قدرة الله تعالى. ولهذا السبب نرى ان

---

١ ـ نفس المصدر.

٢ ـ تهافت الفلاسفة، ص ١٣٢.

معظم اولئك الذين هبّوا لإنكار هذه القاعدة هم إما من المتشرعين، او المتكلمين الذين يعتبرون انفسهم مدافعين عن الدين، ويعارضون كل فكرة تشم منها رائحة معارضة العقائد الدينية.

الغزالي يقول بهذا الشأن:

«... الوجه الثالث في استحالة كون العالم فعلاً لله تعالى على أصلهم، لشرط مشترك بين الفاعل والفعل، وهو انهم قالوا: لا يصدر من الواحد إلّا شيء واحد، والمبدأ الأولي واحد من كل وجه، والعالم مركب من مختلفات. فلا يتصور أن يكون فعلاً لله تعالى بموجب أصلهم»[١].

وهكذا يتضح انّ السبب الرئيس لمخالفة الغزالي لقاعدة «الواحد»، هو انه يتصور انّ هذه القاعدة لا تجيز انتساب عالم الحس الى البارئ تعالى. ولذلك يقول:

«وهذا تلبيسهم على أصلهم، بل لا يتصور على مساق أصلهم ان يكون العالم من صنع الله»[٢].

كما أنّ مخالفة معارضة الفخر الرازي لها لا تخرج عن هذا الاطار ايضاً، فهو يتصور انّ الالتزام بها يتنافى بشكل كامل مع عموم قدرته تعالىٰ. وهذا ما نلمسه بوضوح في المسألة الثالثة والعشرين من كتاب «الأربعين» حيث يقول:

«المسألة الثالثة والعشرون في أنه لا يخرج شيء من العدم الى الوجود إلّا بقدرة الله تعالى... واعلم أنّ المخالفين في هذه المسألة فرق كثيرة. الفريق الأول من المخالفين في هذه المسألة الفلاسفة الذين يقولون انّ المعلول الأول لذات الله شيء واحد وهو العقل الأول، وأما سائر الأشياء فهي معلولات معلولاته، ولهم

---

١ ـ نفس المصدر، ص ١١٩.

٢ ـ نفس المصدر، ص ١٢٠.

فيه شبه»[١].

اما الامام الفخر الرازي فقد ألق بنفسه في مواجهة الفلاسفة وتصدى لهم بشدة من خلال الموقف الخاص الذي اتخذه ازاء قاعدة «الواحد»، ففي «المباحث المشرقية» عبّر عن رفضه الشديد لأدلة إثبات القاعدة مستخدماً الكلمات التي تفوح منها رائحة الإهانة لاسيما تجاه ابن سينا، حيث لا يمكن ان تُعدّ كلماته في هذا الفيلسوف الاسلامي الكبير مؤدَّبة.

ما قاله في ابن سينا كالآتي:

«ومثل هذا الكلام في السقوط أظهر من أن يخفى على ضعفاء العقول، فلا أدري كيف اشتبه على الذين يدّعون الكياسة والعجب ممن يفني عمره في تعليم المنطق وتعلمه ليكون له آلة عاصمة لذهنه عن الغلط، ثم إذا جاء الى المطلوب الأشرف أعرض عن استعمال تلك الآلة حتى وقع في الغلط الذي يضحك منه الصبيان»[٢].

الإشكالات التي أثارها الفخر الرازي على قاعدة الواحد والردود التي قدّمها الحكماء عليها، مسهبة ومفصلة ولا مجال لذكرها. وقد وردت جميعها في كتاب الاسفار، وأجاد صدر المتألهين في هذا الباب، مثل سائر الأبواب.

لابد من التنويه في نهاية المطاف الى الأمر التالي وهو انّ صدور الموجودات عن البارئ تعالى على سبيل الترتب العلّي والمعلولي لا يتنافى مع قدرته تعالى المطلقة، لأنّ هذه القدرة عبارة عن استطاعة القيام بعمل على وجه معقول. وكان أحد كبار الأساتذة يمثل لهذه الفكرة بالمثال التالي دائماً: انه لأمر بديهي ان يكون الانسان قادراً على تناول الطعام والشراب. كما انه لبديهي أيضاً ان يأكل ويشرب عن طريق الفم. لذلك لو لم يقم الانسان بالأكل والشرب عن سائر

---

١ ـ كتاب الاربعين في اصول الدين، ص ٢٣٩.

٢ ـ المباحث المشرقية، ج ١، ص ٤٦٦.

مجاري البدن، فهذا لا يعني انه غير قادر او عاجز عن الأكل والشرب. بل معنى الاكل والشرب ليس سوى تناول الطعام والماء عن طريق الفم في عالم الحيوانات.

وهكذا يتضح انّ صدور الموجودات الكثيرة عن الواحد من جميع الجهات، امر ممتنع عقلياً. كما انّ صدور الأمر الواحد عن الواحد المحض لا يعني انّ هذا الواحد المحض موجود عاجز.

فمعنى القدرة في الأفعال حسب الموازين العقلية هي انه لا يصدر عن الواحد إلّا الواحد. وعليه فهذه القاعدة لا تتنافى مع عموم قدرة الله تعالى، اما ما ذهب اليه بعض المتكلمين فلم يكن سوى نوع من التصور الذي لا أساس له.

هذه القاعدة تعرضت للبحث والدراسة في الكتب التالية:

١ ـ فلاسفة العرب، الكندي، مختارات يوحنا قمير، ط بيروت، ص ٣٨.

٢ ـ السهروردي، التلويحات، ط اسطنبول، ص ٥٠.

٣ ـ الامام الفخر الرازي، كتاب الأربعين في اصول الدين، ط حيدر آباد الدكن، ص ٢٣٩.

٤ ـ الميبدي، شرح الهداية، ط حجرية، ص ١٤١.

٥ ـ ابن رشد الأندلسي، ما بعد الطبيعة، ص ٢١ و٦١ و١٦٠.

٦ ـ صدر الدين القونوي، مصباح الأنس، ط حجرية، ص ٢٩.

٧ ـ الامام الفخر الرازي، المباحث المشرقية، ج ١، ص ٤٦٠.

٨ ـ حاشية ميرزاجان على المحاكمات، ص ٢١٠.

٩ ـ الميرداماد، القبسات، ص ٢٢٨.

١٠ ـ ابن رشد، تهافت التهافت، ط مصر، ص ٢٩٠.

١١ ـ اثولوجيا، منسوب الى أرسطو، الميمر العاشر.

١٢ ـ ابن سينا، الاشارات، ط ايران، ج ٣، ص ١٢٣.

١٣ـ السهروردي، حكمة الاشراق، ط حجرية، ص ٣١٤.

١٤ـ مجموعة رسائل السهروردي الفارسية، الواح عمادي، ط طهران، ص ١٤٧.

١٥ـ نصير الدين الطوسي، مقدمة رسالة ثلاث مقالات، ص ٣.

١٦ـ ملا صدرا، الأسفار الأربعة، ج ٧، ص ٢٠٩.

١٧ـ ملا صدرا، الأسفار الأربعة، ج ٢، ص ٢٠٥.

١٨ـ منتخبات من آثار حكماء ايران الالهيين، رسالة الأصل الأصيل، ص ٢٤٤.

١٩ـ ايضاح المقاصد من حكمة عين القواعد، ص ١١٤.

٢٠ـ الايجي، المواقف، ط تركيا، ج ١، ص ٥٥٨.

٢١ـ بهمنيار، التحصيل، ط حديثة، ص ٥٣١ـ٦٥٠.

٢٢ـ اربع عشرة رسالة لشيخ الاشراق، «برتونامه»، ص ٢٤٦.

٢٣ـ رسائل الفارابي، رسالة زينون، ط الهند، ص ٧.

٢٤ـ هادي السبزواري، أسرار الحكم، ص ١٥١ـ١٦٠.

٢٥ـ رسائل الفارابي، رسالة الدعاوى القلبية، ط الهند، ص ٤.

٢٦ـ الفارابي، آراء اهل المدينة الفاضلة، ط بيروت، ص ٢٦.

٢٧ـ الشهرستاني، الملل والنحل، ترجمة افضل الدين تركه، ص ٣١٨.

٢٨ـ عبد الرزاق اللاهيجاني، شوارق الالهام، ط حجرية، ص ٢٠٥.

كل هيولى هي ألطف وجوداً فهي أسرع قبولاً للصورة

هذه القاعدة طرحها صدر المتألهين في بعض آثاره وأقام عليها العديد من المسائل المهمة. ولم يلاحظ طرحها بهذه الصيغة في آثار الحكماء والمتكلمين الذين سبقوه.

ولابد من الاشارة الى انّ صدر المتألهين يريد بكلمة «هيولى» الواردة في هذه القاعدة هو المادة بالمعنى الأعم، بحيث تشمل حتى موضوع الأعراض ايضاً. والدليل على ذلك هو الأمثلة التي اوردها لإثبات هذه القاعدة.

من الأمثلة التي اوردها هي: الروح النفسانية الواقعة بين القلب والدماغ، فبما انها من حيث الوجود ألطف من جميع الموجودات المادية، لذلك تقبل جميع الكيفيات المادية كالطعوم، والروائح، والألوان على وجه ألطف وأشرف.

ولو أنعمنا النظر في هذا المثال لاتضح ان نسبة الكيفيات المادية الى الروح النفسانية كنسبة الأعراض الى الموضوعات. وعليه تكون دائرة مفهوم القاعدة أوسع، ولا ينحصر مصداقها ضمن إطار الهيولى المحضة التي هي عبارة عن قوة محضة فحسب.

ويعتقد صدر المتألهين انّ الهيولى كلما كانت من حيث الجوهر أبسط ومن حيث الروحانية أشد، كانت من جهة الصورة وكمال الفعلية أشرف وأسمى.

ويستدل صدر المتألهين لإثبات هذه القاعدة بأصلين يشكلان صغرى وكبرى لاستدلاله. الأصل الاول هو أن تركيب الهيولى والصورة تركيب اتحادي. والأصل الثاني هو انّ حكم أحد المتّحدين يسري الى الآخر. والنتيجة

التي يخرج بها صدر المتألهين على شكل نظم قياسي هي: كلما كانت هيولى الشيء ألطف وأشرف، كانت صورته الفعلية ألطف وأشرف أيضاً. وهذا هو ذات منطوق القاعدة القائل «كل هيولى هي ألطف وجوداً فهي أسرع قبولاً للصورة».

هادي السبزواري ينتقد كلام صدر المتألهين بشأن الأصل الأول ويعتقد انه من اجل اعتبار هذه القاعدة لا يلزم ان نعتبر تركيب المادة والصورة تركيباً اتحادياً، بل لو كان هذا التركيب انضمامياً ايضاً لما ورد أي خلل على صحة هذه القاعدة، لأنّ وجود نوع من السنخية والمناسبة بين أجزاء المركب ضروري أيضاً حتى في التركيب الانضمامي. وعليه من الضروري وجود السنخية بين أجزاء المركب سواء كان تركيب الهيولى والصورة اتحادياً او انضمامياً.

صدر المتألهين يستعين وكما قلنا بعدة أمثلة لايضاح هذه القاعدة وتقريبها الى الاذهان، كقوله:

«الاترى انّ الماء العذب لما كان جوهره ألطف من جوهر التراب صار أسرع انفعالاً وأحسن قبولاً من التراب لكل ما يقبله من الأشكال والأصباغ والطعوم وغيرها. وهكذا لما كان الهواء الطف منهما وأشرف وأشد سيلاناً صار أسرع انفعالاً وأسهل قبولاً لما يقبله. وجميع مقبولاته أشرف وألطف من مقبولات الأرض والماء وهي الروائح والأصوات. وهكذا الشعاع والضياء يكون قبوله لما يقبله في أسرع زمان بل في آن، وما يقبله من الألوان والأشكال هي أشد روحانية وقرباً من عالم الروحانيات...»[1].

وهكذا نرى ان صدر المتألهين يستمر في هذه المقايسة بين موجودات العالم المادي بترتيب الألطف فالألطف، حتى يصل الى النور ثم الى الروح النفساني. فهاهنا تنتهي لطافة العالم المادي، ولا يرى في جميع عالم العناصر جوهراً ألطف

---

١ ـ الاسفار الأربعة، ج ٩، ص ٢٢٣.

وأنق وأكثر شفافية من الروح النفساني، اي ان الروح النفساني تمثل في رأيه زبدة عالم الطبيعة.

من العبارات السابقة نفهم انّ صدر المتألهين يعتبر النور في عالم الطبيعة أدنى من الروح النفساني من حيث اللطف والشرف، لكنه يعتقد في ذات الوقت انّ ما يقبله النور، يقبله في أسرع زمان «وهكذا الشعاع والضياء يكون قبوله لما يقبله في أسرع زمان بل في آن».

ففي ذلك العصر الذي كان فيه صدر المتألهين يحمل هذه الفكرة في ضميره وفكره المتألق ويتحدث عن سرعة النور بهذه الطريقة، لم تكن قد ظهرت بعد النظريات العلمية التي تتحدث عن سرعة النور التي مقدارها ٣٠٠ ألف كم/ ثانية، مما يدلل على عمق تفكير هذا الفيلسوف الالهي في مختلف المسائل الفلسفية.

المسألة التي تقوم على هذه القاعدة

بعد أن يتحدث صدر المتألهين عن مراتب موجودات عالم الطبيعة من حيث اللطافة والشرف، يؤكد على جهل العديد من أرباب العلوم بمفاد هذه القاعدة، لأنهم لو كانوا على علم به لكانوا قد أدركوا انّ الصور الادراكية ـ سواء كانت خيالية او عقلية ـ اعظم كمالاً وأشد شفافية بكثير من الموجودات الخارجية، لأنّ هيولى الصور الادراكية التي هي عبارة عن النفس الناطقة، اكمل بدرجات كبيرة من موجودات عالم الطبيعة، بحيث ان أدنى مراتب النفس الناطقة هي ألطف من جوهر النور الحسي في العالم المادي.

لذلك نرى قبول النفس الناطقة لجميع آثار المحسوسات والمتخيلات والمعقولات في مختلف درجات الحس والخيال والعقل، وتشكل في باطنها عالماً عقلياً شبيهاً بالعالم العيني.

اذن صدر المتألهين ومن خلال الاستناد الى هذه القاعدة يعتبر العالم

العقلي[1] والادراكي ألطف وأكمل بدرجات من عالم العين. اي انه يعتبر الأول اصلاً والثاني فرعاً، والأول باطناً والثاني ظاهراً، والأول آخرة والثاني دنـيا، والاول ملكوتاً والثاني ملكاً.

الهيولى الاولى لعالم الآخرة التي تقبل الصور الفعلية لتلك النشأة هي المرتبة الخيالية للنفس الناطقة. ففي هذه المرتبة من مراتب النفس الناطقة، تتمثل جميع صور العالم بنحو بارز بدون ثقل المادة، بحيث انّ طريقة وجود كل موجود في هذا المقام هي بمثابة ظهور مثالي. ولذلك يطلق الحكماء على هذا العالم إسم عالم المثال.

والعلماء تحدثوا كثيراً عن عالم المثال. وبعضهم يعتقد بوجود عـالمي مـثال أحدهما عالم مثال متصل، والآخر عالم مثال منفصل. وثمة حديث طويل أيضاً عن كيفية الاتصال ما بين هذين العالمين.

ما يهمنا هنا ويقوم على قاعدة «كل هيولى هي ألطف وجوداً فهي أسرع قبولاً للصورة» هو انّ الصور الادراكية ـ سواء كانت مثالية او عقلية ـ اكمل من الصور المادية، لأنّ هيولى العالم العقلي أكمل وأشرف مـن هـيولى العـالم المادي. والموجود الذي لديه هيولى اكمل، تكون لديه صورة اكمل.

وفضلاً عن التفاوت في الرتبة والمقام ما بين هيولى العالم العـقلي وهـيولى العالم المادي، هناك اختلافات اخرى لا مجال لذكرها.

---

١ ـ لا ينبغي تفسير هذا الكلام بأنّ ملا صدرا فيلسوف عقلي. إذ انّ الذي يدّعيه الفيلسوف العقلي في مقابل الفيلسوف الواقعي يختلف كثيراً عما يقوله ملا صدرا، لأنـه يـعتبر العـقلية والعينية مرتبتين من الواقعية ونفس الأمر.

كل ما يمتنع تأخره عن وجود موصوفه فهو اعتباري

شهاب الدين السهروردي اسس قاعدتين مهمتين من أجل إثبات اعتبارية الطبائع العامة كالإمكان والامتناع وغيرهما. هاتان القاعدتان هما: كل نوع يتكرر فهو اعتباري.

وكل ما يمتنع تأخره عن وجود موصوفه فهو اعتباري.

القاعدة الاولى سبق ان استعرضناها وبحثناها.

ونقول بشأن القاعدة الثانية انّ من خصوصيات الصفات الثبوتية للأشياء هي انها متأخرة عن موصوفها في الخارج، لأنّ الصفة في الخارج عبارة عن ثبوت شيء لشيء آخر. وثبوت شيء لشيء آخر متأخر عن ذلك الشيء دائماً.

وعليه اذا تعذر تأخر الصفة عن وجود الموصوف، فلن توجد تلك الصفة في الخارج قط، وانما ستكون عبارة عن امر اعتباري يحلّ في الذهن فقط.

وحينذاك يقال انّ الطبائع العامة كالوجوب والامكان والامتناع، هي صفات لن تنفصل عن موصوفاتها قط، لأنّ انفكاك الوجوب او الامكان او الامتناع عن موصوفه يستلزم الانقلاب في الذاتيات. وبذلك لا يتسنى تأخر هذه الصفات عن وجود موصوفها. وكلما تعذر تأخر الصفة عن وجود موصوفها، فلن توجد تلك الصفة في الخارج قط.

النتيجة التي يمكن الحصول عليها مما سبق هي أنّ الطبائع العامة غير موجودة في الخارج، وانما هي امور اعتبارية تحل في الذهن فقط.

اذن فالدور الرئيس لقاعدة «كل ما يمتنع تأخره عن وجود موصوفه فهو اعتباري»، هو إثبات اعتبارية الطبائع العامة.

يقول شيخ الاشراق بهذا الشأن:

«والإمكان والوجوب ليسا بزائدين في الأعيان على الماهية، وإلّا الإمكان إن زاد فله وجود، فإن كان واجباً من غير نسبة فلا يوصف بـه غـيره، وإن وجب بنسبته الى الماهية فهو معلول ممكن وله إمكان، وكل ممكن، إمكانه قبل وجوده؛ إذ يقال أمكن فوجد لا وجد فأمكن.

فإذا كان إمكانه قبله، فليس هو، ويعود الكلام اليه كما سبق. وكذا الكلام في الوجوب ووجوب وجوده مستمراً، بل هو امور ذهنية، والاعتبارات الذهنية لا حدّ لها دون الحقائق العينية المرتّبة. فن جملة المغالطات، أخذ الاعـتبارات العقلية ذوات في الأعيان تبنى عليها امور»[١].

قلنا في بادئ الأمر أنّ مؤسس هذه القـاعدة هـو الشـيخ شهـاب الديـن السهروردي. ولكن منطوق القاعدة لم يرد في آثاره بالصورة التي ذكرناها، وأنما يمكن استنباطه مما ذهب اليه في هذا المضمار.

دبيران الكاتبي

لإثبات عدم انفكاك الوجوب، والامكان، والامتناع عن موصوفاتها، هناك برهان آخر أقوى بكثير مـن بـرهان السهـروردي، أورده دبـيران الكـاتبي وشرحه العلامة الحلي.

يقول دبيران الكاتبي:

«وثبوت الإمكان للممكن واجب وإلّا لجاز زواله عنه فيجوز أن يـنقلب

---

١ ـ التلويحات، ص ٢٥.

الممكن واجباً او ممتنعاً»[١].

ويقول العلامة الحلي في شرح هذه العبارة:

«أقول: كل واحد من النسب الثلاث ـ أعني نسبة الوجوب، والإمكان، والامتناع ـ لا يمكن انفكاكها عما نسب اليه، لامتناع إنقلاب الشيء من الإمكان الذاتي او الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي او غيره. وكذا لا يمكن انتقاله من الوجوب الذاتي الى غيره من النسب. وهذا حكم ضروري»[٢].

وإذا ما أردنا صياغة هذا البرهان بشكل أكثر تفصيلاً فكما يلي:

اذا جاز تأخر وانفكاك النسب الثلاث عن موصوفاتها، لاستلزم الانقلاب في الذاتيات. والانقلاب في ذاتيات الشيء، باطل ومحال بالضرورة. كما لو فرضنا تأخر الإمكان الذاتي عن الممكن بالذات وتحقق متأخراً وبشكل زائد عن موصوفه، لبرز السؤال التالي فجأة: كيف يمكن تحقق الممكن بالذات بدون الامكان الذاتي ولو للحظة واحدة؟

للاجابة على هذا السؤال يقال: الممكن بالذات بدون صفة الإمكان إما واجب بالذات او ممتنع بالذات. ولا ريب في انّ الأخذ بأي مورد من هذين الموردين يستلزم الانقلاب في ذاتيات الشيء، والانقلاب في ذاتيات الشيء باطل ومحال بالضرورة.

إذاً نظراً لاستحالة الانقلاب في ذاتيات الشيء، لا يجوز تأخر صفات مثل الإمكان، والوجوب، والامتناع عن موصوفاتها. ولو اتخذنا هذه النتيجة مقدمة صغرى، واتخذنا قاعدة شيخ الاشراق القائلة باعتبارية الصفات التي يمتنع تأخرها عن وجود موصوفها، مقدمة كبرى، لتوصلنا الى الأمر التالي وهو انّ الإمكان، والوجوب، والامتناع، وأية صفة من هذا القبيل، هي من الصفات

---

١ ـ ايضاح المقاصد من حكمة عين القواعد، ص ٨٧.

٢ ـ نفس المصدر.

الاعتبارية.

يقول الايجي صاحب كتاب المواقف بهذا الشأن:

«ويكفينا في الاستدلال على كون الوجوب والإمكان أمراً اعتبارياً، إمتناع تأخره عن وجود الموصوف، ولا شبهة في انّ الإمكان أو الوجوب يمتنع تأخره عن وجود موصوفه. وكل صفة ثبوتية لا يمتنع تأخرها عن وجود موصوفها، بل يجب تأخرها عنه. ويكون هذا الدليل مطرداً في كل صفة يمتنع تأخرها عن وجود موصوفها كالحدوث ونظائره»[1].

---

١ ـ المواقف (مع شرح الجرجاني)، ج ١، ص ٣٨٦.

لا يطلب شيءٌ غيره دون مناسبة وهي أمر جامع بينهما

انّ أي شيء لا يطلب شيئاً آخر غير ذاته، ولا يبحث عن شيء في خارجها إلّا إذا كانت هناك مناسبة بصفتها قدراً جامعاً يجمع بين الاثنين. وحينما توجد المناسبة ينفتح باب الطلب، ويبدأ طريق البحث.

هذه القاعدة، قانون عام ينطبق على سائر عالم الوجود، وليس باستطاعة أي شيء ان ينقضه.

طبقاً لمقتضى هذه القاعدة، لا تتحقق حالة الاشتياق والطلب عند الطالب إلّا إذا كان ثمة نوع من السنخية والمناسبة بين الطالب والمطلوب، كقولهم «الريان يطلب الريان والعطشان لا يطلبه أبداً». اي ان الشخص المرتوي يطلب حالة الارتواء، والظامئ لا يطلبها قط.

ومعنى هذا الكلام هو انّ الانسان يتصور الارتواء ويتصور نفسه مرتوياً في عالم الفكر. وحينما لا يجد هذه الحالة في الخارج ينطلق في البحث كي يحول عالمه الذهني الى عالم عيني وخارجي يمثل المرحلة الكاملة للارتواء.

اذن فالطالب للارتواء يعيش دائماً بين مرحلتين من الارتواء ناقصة وكاملة. وينطلق في مقام الطلب دائماً للخروج من مرحلة النقص الى مرحلة الكمال. اما الشخص الظامئ فإنه إذا لم يتصور الارتواء، فلن تظهر لديه حالة الطلب والبحث. والذي لا تظهر لديه حالة الطلب، يظل في حالة النقص والظمأ الى

الأبد.

اذن فالطالب يعيش باستمرار بين مرحلتي النقص والكمال، ويستطيع من خلال طلبه ايصال نفسه الى مرحلة الكمال وإخراجها من مرحلة النقص.

بتعبير آخر: الشخص المشتاق هو طالب في مرحلة، ومطلوب في مرحلة اخرى. فحينما يكون طالباً فإنه يمر في مرحلة النقص، وحينما يكون مطلوباً فإنه يكون قد بلغ مرحلة الكمال السلوكي. وعليه يوجد نوع من الاتحاد بين الطالب والمطلوب، والعاشق والمعشوق. ولولا ذلك الاتحاد، لما كان ثمة طلب وعشق.

هذه القاعدة بحثها صدر الدين القونوي بشكل تفصيلي، مؤكداً على ان أية مناسبة بين الطالب والمطلوب لديها رقيقة هي بمثابة صورتها. ومما جاء في كلامه:

«واعلم أنّ من القواعد المفيدة معرفتها هاهنا أنه لا يطلب شيء غيره دون مناسبة. وهي أمر جامع بينهما يشتركان فيه اشتراكاً يوجب رفع الامتياز لا مطلقاً، بل من جهة ما يضاهي به كل منهما ذلك الأمر الجامع ومن حيث يشتركان فيه. ولكل مناسبة ثابتة بين طالب ومطلوب رقيقة بينهما هي مجرى حكمها وصورته. وتجذب تارة من أحد الطرفين وأخرى من كليهما.

فمن طرف العبد مع الحق يسمى توجهاً بالسير والسلوك نحو الحق في زعم السالك او نحو ما يكون منه. ومن جهة الحق يسمى تدلياً وتنزلاً بتحبب وإجابة، فإن اتحد زمان الانبعاثين كان كل منهما محباً ومحبوباً ويسمى هذا اللقاء منازلة.

فإن لم يكن في الوسط فإلى أي الجهتين كان أقرب حكم لصاحبه بالأولية في مرتبة المحبوبية، وبالآخرية في مرتبة المحبية، سواء كان هذا الأمر بين المخلوقين او بين حق وخلق.

فإن كان الى السالك أقرب يسمى بالتنزيل وإن حصل اللقاء بعد

تجاوزه المرتبة الوسطية يسمى في حق العبد بالتدني، وفي حق الرب بالتدلي.

والمقصود من الاجتماع هو ظهور الكمال المتوقف الحصول على ذلك ولا تتم إلّا بحركة جلية معنوية لإلحاق فرع بأصل وتكميل كل بجزء.

وقال ايضاً وللمحبة أسماء ونعوت اخرى كالعشق والهوى والارادة ونحو ذلك، وكلها ترجع الى حقيقة واحدة، والاختلاف راجع الى اعتبارات نسبية هي رقائق للمحبة تتعين بحسب أحوال المحبين واستعداداتهم»[١].

مما سبق نرى انّ صدر الدين القونوي استخدم هذه القاعدة في باب سير وسلوك العارف وكيفية حب السالك وانجذابه. غير انّ عبارة «سواء كان هذا الأمر بين المخلوقين او بين حق وخلق» تشير الى انّ هذه القاعدة لا تختص بوادي السير والسلوك وكيفية الارتباط بين الحق والخلق، وانما تشمل طريقة الارتباط وطبيعة الحب بين موجودين مخلوقين. ولذلك فإنّ اي ارتباط بين موجودين على شكل جذب وانجذاب وتحت عنوان طالب ومطلوب وعاشق ومعشوق، يُعدّ مصداقاً بارزاً من مصاديق هذه القاعدة، بحيث يمكن الادعاء ايضاً انها شاملة ايضاً حتى للأفعال الطبيعية والحركات الجوهرية في عالم الطبيعة، لأنّ كل موجود طبيعي في عالم الطبيعة ينطلق بمقتضى حركته الجوهرية من مرحلة القوة الى مقام الفعلية ومن معبر النقص الى قاعدة الكمال باستمرار.

هذه الحركة الدائمة نوع من الطلب الذي يتحقق بين مرحلتي النقص والكمال او القوة والفعل. فيوجد بين الموجود بالقوة والموجود بالفعل قدر جامع واحد ومشترك بحيث يربط كلاً من هاتين المرحلتين بالأخرى، بحيث يمكن ان يقال انّ ما بالقوة وما بالفعل تمثلان مرحلتين لشيء

---

١ ـ مصباح الأنس، ص ٩٥.

واحـد.

اذن كل موجود هو طالب من حيث هو بالقوة، ومطلوب من حيث هـو بالفعل. وهذا معناه ان الشيء لا يطلب غيره ولا يبحث عن أمر في خارجه إلّا إذا كانت بينه وبين ذلك الشيء مناسبة.

على هذا الضوء يظهر صدق هذه القاعدة على جميع الموجودات التي تتحرك باتجاه هدف واحد.

لا يؤثر مؤثر حتى يتأثر

هذه القاعدة أوردها صدر الدين القونوي في آثاره دون أن يلاحظ لها أي أثر في آثار المفكرين الذين سبقوه، بل انّ ما يلاحظ في آثار معظم الحكماء، يثبت خلاف هذه القاعدة.

فبمقتضى قاعدة «واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات»، يعتقد أغلب الفلاسفة انّ الباريُ تعالى مؤثر تام، ومنزّه عن أي تأثر وانفعال.

جمهور المتكلمين لا يجيز أي تأثر وانفعال في باب واجب الوجود بالذات، بحيث يسلب الأشاعرة اي غرض او غاية زائدة على ذات الواجب توجب الانفعال في الذات. ولذلك فهم يقولون: «أفعال الله لا تعلل بالأغراض».

الحكماء لديهم عدة براهين لإثبات امتناع انفعال الباريُ تعالى وتأثره:

البرهان الأول هو ان الانفعال من الغير يُعدّ نوعاً من العجز بينما لا يسري العجز الى الساحة الالهية المقدسة ذات القدرة الكاملة.

البرهان الثاني هو إذا تأثرت وانفعلت ذات الواجب، يلزم ان تكون ذاته محلاً للحوادث، بينما ذات الواجب منزهة عن كل حوادث.

البرهان الثالث هو إذا تأثرت ذات واجب الوجود بالغير يلزم أنْ يستكمل الكامل بالذات بغيره، وهذا محال عقلياً.

على هذا الضوء يتضح انّ قاطبة الحكماء والمتكلمين يعتبرون واجب

الوجود بالذات مؤثراً تاماً، ولا يجيزون له اي تأثر وانفعال.

وعليه فما ذهب اليه صدر الدين القونوي، مرفوض من قبل الحكماء، غير انّ شارح كتاب «مصباح الأنس» يتحدث على غرار القونوي عن استحكام هذه القاعدة، ويسعى لاثباتها.

وينم ظاهر عباراته عن انّ هذه القاعدة صادقة على الفاعل المختار فقط، ويخرج عن دائرة شمولها الفاعل الطبيعي الذي لا يتم فعله عن ارادة واختيار.

اذن يمكن القول بأنّ مراده بكلمة «مؤثر» الواردة في القاعدة، هو الفاعل بالارادة الذي يمارس فعله عن اختيار وعلى أساس نوع من الغاية والغرض.

استدلال محمد بن حمزة الفناري في إثبات هذه القاعدة يقوم على الأمر التالي وهو انّ الشخص الحكيم يتأثر بحكمته في افعاله الحكيمة التي يفعلها. لأنّ ترجيح جانب العمل منبعث عن نوع من الغرض والغاية. وظهور هذه الحالة في الفاعل ـ أي ترجيح جانب الفعل على أساس الارادة المنبعثة عن غرض ـ عبارة عن نوع من التأثر والانفعال.

هذا الكلام يصدق على فاعلية الانسان بلا إشكال، لكنه في غاية الإشكال ازاء فاعلية البارئ تعالى التي لا تقبل أي تأثر وانفعال.

صدر الدين القونوي ومحمد بن حمزة الفناري يعتقدان انّ هذه القاعدة صادقة على جميع الفواعل المختارة، سواء كان هذا الفاعل انساناً او البارئ تعالى، لأنه وإن كان علم البارئ تعالى علماً فعلياً وغير خارج عن ذاته، ولكنه بما أنه علم فإنه يحكي عن معلومه دائماً، وما هو حاك عن شيء لابد أن يكون تابعاً لذلك الشيء، لأنه مطابق له.

ويضيف الفناري ان ارادة البارئ تعالى تابعة لهذا العلم، وتتعلق قدرته بشيء تتعلق به ارادته. كما ان فعله تعالى يصدر عنه بحسب علمه وارادته وقدرته.

النتيجة التي يمكن الحصول عليها من هذه المقدمات هي انّ الفاعل الواجب

يتأثر في فعله من أربع جهات، لكن الذي يدفع إشكال التأثر والانفعال هو انّ هذا التأثر والانفعال ليس من قبل غير البارئ تعالى وليس من خارج ذاته وانما من ذاته المقدسة نفسها. لأن التأثر ـ وكما ذكرنا ـ يحدث من قبل الحكمة والعلم. والعلم في البارئ تعالى عين ذاته.

اذن يمكن القول بأنّ الله تعالى مؤثر ومتأثر، ولذلك فتأثره بنفسه، ليس من غيره، بينما تنفي الأدلة تأثره بغيره. ولكن لم يُقدّم برهان على تأثر البارئ تعالى بنفسه وذاته.

هذه القاعدة وردت في «مصباح الأنس» بالشكل التالي:

«في أنه لا يؤثر مؤثر حتى يتأثر وذلك لأنّ المؤثر إنْ كان حقاً، سلف أنّ علمه، وإن كان فعلياً ـ أي غير مستنبط ومستفاد من الخارجي، فهو تبع للمعلوم بمعنى حكايته اياه ومطابقته له. ثم إرادته تبع لعلمه، ثم قدرته تتعلق بما عينه الإرادة ثم فعله وايجاده بعين تجليه بحسب ذلك، ولا ينافيه أزلية هذه الصفات لما مرّ أنّ جميع الأزمنة بالنسبة الى من هو عالم بجميع المعلومات وغير متقيد بالزمان كالآن فهذا تأثر بوجوه أربعة لكن من نفسه لأنه من الحقائق العلمية التي هي بالنسبة اليه عينه. وهذا بعد ان يتأثر الحكيم من حيث حكمه ببعث الباعث وترجيحه الفعل والجزم به كما يقال: أول الفكر آخر العمل، لذا نقول: وأقلّ ذلك التأثّر استحضاره أو علمه في نفسه بما يريد ايقاعه»[١].

من هذه العبارات نفهم أنّ صدر الدين القونوي يعتبر الفاعل بالإرادة والمؤثر، متأثراً قبل التأثير دائماً. والحد الأدنى للتأثر على صعيد الانسان الفاعل عبارة عن استحضار الصورة العلمية الباعثة على ارادته لعمل ما.

كما أنّ الحد الأدنى لتأثر البارئ الفاعل عبارة عن علمه الذاتي بالشيء الذي لديه ارادة فعله، لأنّ نفس العلم بما أنه حاك عن المعلوم، والحاكي تابع

---

١ ـ صدر الدين القونوي، مصباح الأنس، ص ٤٢.

للمحكي، يُعدّ نوعاً من التأثر.

هذه القاعدة يعتبرها القونوي منطبقة على الله تعالى، ويفسّر تأثره عن طريق تناكح الأسماء، والصفات الالهية، لأنه يعتقد بوجود تناكح بين الاسماء والصفات الالهية، ولا يتحقق التناكح بدون نوع من الفعل والانفعال والتأثير والتأثر.

اذن فالتأثير والتأثر قائم بين الصفات الالهية دائماً. والصفات الالهية ليست منفصلة عن ذاته قط.

وعليه فالحق تعالى مؤثر ومتأثر، وحينما يكون تأثره تعالى، من نفسه، لا من غيره، فلا معنى لاستكمال البارئ من غيره.

إشكال القاعدة

الذين لديهم معرفة بالموازين العقلية والقواعد الفلسفية، يعلمون أنّ ثمة إشكالات مثارة على هذه القاعدة لا يمكن دفعها، لأنّ التأثر نوع من الانفعال، والانفعال لايتحقق في الخارج بدون وجود المادة، أو لون من الارتباط بالمادة، على اعتبار ان الفعل والانفعال، تدريج وتدرّج. ولا يتحقق ذلك بدون حركة. والحركة بدورها لا تتحرك بدون وجود مادة وصورة.

اذن الذات الالهية المقدسة المنزهة عن كل صبغة مادية والمجردة عن آثار المادة، منزهة ومجردة أيضاً عن أي تأثر وانفعال.

من جانب آخر الاعتراف بأنّ البارئ تعالى مؤثر من جهة ومتأثر من جهة اخرى، يستلزم ان يكون الحق تعالى متعدد الجهة في حد ذاته، وتعدد الجهة يستلزم التركيب في ذاته، بينما الحق تعالى منزه عن كل تركيب. تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

لو أنكر أحد تعدد جهة البارئ تعالى، وقال انه تعالى مؤثر ومتأثر من جهة واحدة، لقيل في الرد عليه انّ التأثير شيء والتأثر شيء آخر، أي التأثير عبارة

عن الفاعلية والتأثر عبارة عن القابلية، بينما ليس بمقدور الشيء الواحد ان يكون فاعلاً وقابلاً من جهة واحدة. وهذه قاعدة سبق ان تطرقنا اليها وبرهنّا عليها.

الفلاسفة الالهيون يعتبرون مبدأ المبادئ مؤثراً تاماًوغير متأثر، حتى أنّ إثبات المحرك الأول أمر معروف بين كبار فلاسفة اليونان منذ أيام أرسطو.

الحمد لله أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً وهو بكل شيء عليم

الفهرس